

UNIVERSIDADE FEDERAL DOS VALES DO JEQUITINHONHA E MUCURI
MESTRADO PROFISSIONAL INTERDISCIPLINAR EM SAÚDE,
SOCIEDADE E AMBIENTE (SASA)

Luiz Eduardo Tibães

A INFLUÊNCIA DA MÚSICA, ENQUANTO EXPRESSÃO DA RELIGIOSIDADE DE
MATRIZES AFRICANAS, EM TERREIROS DE CANDOMBLÉ DE
DIAMANTINA – MINAS GERAIS, NA PERSPECTIVA DO
PROCESSO SAÚDE/DOENÇA

Luiz Eduardo Tibães

**A INFLUÊNCIA DA MÚSICA, ENQUANTO EXPRESSÃO DA RELIGIOSIDADE DE
MATRIZES AFRICANAS, EM TERREIROS DE CANDOMBLÉ DE
DIAMANTINA – MINAS GERAIS, NA PERSPECTIVA DO
PROCESSO SAÚDE/DOENÇA**

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Saúde, Sociedade e Ambiente – SaSA, *Stricto Sensu*, da Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri – UFVJM, como requisito parcial para obtenção do título de Mestre.

Orientador: Prof. Dr. Marivaldo Aparecido de Carvalho

Ficha Catalográfica – Serviço de Bibliotecas/UFVJM
Bibliotecário Anderson César de Oliveira Silva, CRB6 – 2618.

T553i

Tibães, Luiz Eduardo

A influência da música, enquanto expressão da religiosidade de matrizes africanas, em terreiros de Candomblé de Diamantina – Minas Gerais, na perspectiva do processo saúde/doença / Luiz Eduardo Tibães. – Diamantina, 2017.

136 p. : il.

Orientador: Marivaldo Aparecido de Carvalho

Dissertação (Mestrado Profissional – Programa de Pós-Graduação em Saúde, Sociedade e Ambiente) - Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri.

1. Som. 2. Música. 3. Candomblé 4. Religiosidade 5. Saúde.
I. Carvalho, Marivaldo Aparecido de. II. Título. III. Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri.

CDD 299

LUIZ EDUARDO TIBÃES

A influência da música, enquanto expressão da religiosidade de matrizes africanas, em terreiros de Candomblé de Diamantina - Minas Gerais, na perspectiva do processo saúde/doença

Dissertação apresentada ao
PROGRAMA DE PÓS GRADUAÇÃO
EM SAÚDE, SOCIEDADE E
AMBIENTE - STRICTO SENSU, nível
de MESTRADO como parte dos
requisitos para obtenção do título de
MAGISTER SCIENTIAE EM SAÚDE,
SOCIEDADE E AMBIENTE

Orientador : Prof. Dr. Marivaldo
Aparecido De Carvalho

Data da aprovação : 14/08/2017



Prof.Dr. ANTONIO SOUSA SANTOS - UFVJM



Prof.ª Dr.ª THAMAR KALIL DE CAMPOS ALVES - UFVJM



Prof.ª Dr.ª SILVIA REGINA PAES - UFVJM



Prof.Dr. MARIVALDO APARECIDO DE CARVALHO - UFVJM

DIAMANTINA

Ofereço à esposa, Alcione, e ao filho, Davi,
que me esperaram, com paciência e
compreensão, nos momentos difíceis dedicados
aos estudos.

AGRADECIMENTOS

Entusiasmado, com esse universo musical fascinante, também pela vivência de percussionista e conhecer um pouco, na prática, os benefícios e o prazer proporcionados pela música, que foi feita a escolha do Mestrado Profissional Interdisciplinar em Saúde, Sociedade & Ambiente, SaSA, linha de pesquisa Educação, Cultura e Saúde.

De tal forma, que agradeço a Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri (UFVJM), por intermédio da Pró-reitoria de Pesquisa e Pós Graduação – PRPPG, a oportunidade de ampliar meus conhecimentos. Sinto-me privilegiado, pelo tema da pesquisa, que foi construído junto ao orientador Marivaldo, pessoa a quem aprendi admirar, e que me deu autonomia, para expor minhas reflexões, por isso, agradeço de coração. Também estou agradecido, pela disponibilidade e sugestões dos professores, nas bancas de qualificação e defesa.

Ao trabalhar a religiosidade e a música, que me completa, fez-me vê a transcendência entre o material e o espiritual. Nada disso seria possível sem a presença constante de Deus em minha vida. A serenidade e firmeza do meu falecido pai, Geraldo Tibães, reacendeu, em mim, seus ensinamentos e conselhos nas ocasiões complexas do estudo. Agradeço o exemplo da minha mãe, Conceição Duarte, que sempre me incentivou a estudar. Apesar da idade avançada, ela continua em plena atividade e realiza diversos projetos sociais.

Sou grato também, pela colaboração de minha sogra benzedeira, dona Rosária, e meu irmão, Pedro, em diversas ocasiões. Os meus amigos-irmãos do Santo Daime, Marco Antônio e Giovana, eterna gratidão pelos momentos felizes e ensinamentos a mim passados. Junto a esse alicerce, a presença da esposa, Alcione, e do filho, Davi, propiciou-me a tranquilidade necessária na conquista desta vitória.

O aproximar dos terreiros de Candomblé foi, com serenidade e respeito, tornando-me um pesquisador-amigo, como se diz: ‘do fundo da cozinha’, participando das conversas e deliciando da alimentação, por sinal, farta e apetitosa. Trouxe-me um engrandecimento pessoal e para a pesquisa. Em virtude disso, agradeço, em especial, ao Babalorisa Lê Ty Ogunjá (Pai Lê) e ao Yawô Bruno de Ogum, herdeiro da Mãe Lia de Oxum, do Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum, e Lindomar de Abaluaê (Pai Lindomar) do Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê, bem como a todos os participantes das entrevistas dos terreiros de Candomblé envolvidos, no estudo, e aos orixás que os acompanham.

“A música já é o sagrado, pois, com ela nos aproximamos mais de Deus,
de Olodumarê. Costumo dizer que a música te leva aos mais puros sentimentos,
refrigera a alma e trás leveza ao espírito...”.

Babalarisa Lê Ty Ogunjá – Pai Lê

RESUMO

Comunidades religiosas de diversas ramificações usam o som ou a música para auxiliar no restabelecimento da saúde. A fim de conseguirem esse intento, promovem um encontro com as divindades em outra dimensão, que os ajudam a curar. Utilizam de instrumentos musicais, especialmente os percussivos, que são o elo entre o Terreno e o Divino. Inspirado, nesse universo curioso e instigante, que o presente estudo enfoca uma relação entre a visão social da doença, a visão social da natureza e as práticas de cura que a envolve. Práticas exercidas por comunidades tradicionais que utilizam da música e da espiritualidade como formas de ativar a saúde. A pesquisa tem, como objetivo principal, buscar a percepção de membros de comunidades religiosas, em especial o Candomblé, sobre a influência e ou sentimento causado pelo som ou música, durante o ritual (culto) religioso, e sua influência no processo saúde/doença. É um estudo direcionado, para um contexto social, que se utilizou do recurso de entrevistas semiestruturadas, observação participante e emprego da história oral temática. O trabalho de campo foi desenvolvido nos Terreiros de Candomblé Ilê Axé Abaluaê e Mamãe Oxum localizados em Diamantina – Minas Gerais. Constatou-se que a música é essencial na vida das pessoas das comunidades tradicionais do Candomblé. Música que demonstra ser suporte imprescindível, para a religiosidade exercida nos rituais, principalmente os de cura. Tudo isso envolto, por uma profunda emoção, originada pela trilogia inseparável: música percussiva, canto e dança, onde a fé nutre a esperança de um bem estar alicerçado pela natureza, que é o ‘berço’ espiritual dos cultos afro. Percebeu-se também que os terreiros de Candomblé de Diamantina – Minas Gerais sabem conviver, com a intolerância religiosa, mas subtede-se que os candomblecistas nutrem ‘mágoa’ para lidar com isso.

Palavras-chave: Som, Música, Candomblé, Musicoterapia, Religiosidade, Ritual, Saúde, Doença.

ABSTRACT

Religious communities of diverse ramifications use sound or music to aid in the reestablishment of health. In order to achieve this, they promote a meeting with the deities in another dimension, which helps them heal. They use musical instruments, especially the percussive ones, which are the link between the Terrain and the Divine. Inspired in this curious and instigating universe, the present study focuses on a relationship between the social view of the disease, the social view of nature and the healing practices that surround it. Practices practiced by traditional communities that use music and spirituality as ways of activating health. The main objective of the research is to seek the perception of members of religious communities, especially Candomblé, about the influence and / or feeling caused by sound or music during religious ritual (cult), and its influence on the health / disease process . It is a study aimed at a social context, which used the resource of semi-structured interviews, participant observation and employment of thematic oral history. The fieldwork was developed in Candomblé Ilê Axé Abaluaê and Mamma Oxum Terreiros located in Diamantina - Minas Gerais. It was verified that music is essential in the life of the people of the traditional communities of Candomblé. Music that demonstrates to be essential support for the religiosity exercised in rituals, especially those of healing. All this is surrounded by a deep emotion, originated by the inseparable trilogy: percussive music, song and dance, where faith nourishes the hope of a well-being founded by nature, which is the spiritual 'cradle' of Afro cults. It was also noticed that the Candomblé de Diamantina-Minas Gerais terreiros know how to live, with religious intolerance, but it is understood that the candomblecistas nourish 'sorrow' to deal with it.

Keywords: Sound, Music, Candomblé, Music Therapy, Religious, Ritual, Health, Disease.

LISTA DE ILUSTRAÇÕES

Figura 1 – Tambor militar do início do século XIX.....	22
Figura 2 – Instrumentos primitivos em diversas épocas	24
Figura 3 – Trio de atabaques.	26
Figura 4 – Tambores africanos.....	28
Figura 5 – Macumba artesanal.....	30
Figura 6 – Adjá (Adeja)	31
Figura 7 – Toque de tambor em ritual da tribo Wari - Amazônia.....	34
Figura 8 – Maracá metálico e de cabaça.....	37
Figura 9 – <i>Setting</i> Musicoterápico	43
Figura 10 – Figuras de Pausas (partitura musical).....	51
Figura 11 – Poema “Som Poema”	53
Figura 12 – Vista frontal do Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum.....	59
Figura 13 – Ialorixá Mãe Lia de Oxum	60
Figura 14 – Yawô Bruno de Ogum	60
Figura 15 – Babalorisá Lê Ty Ogunjá (Pai Lê).....	61
Figura 16 – Vista frontal do Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluae	62
Figura 17 – Lindomar de Abaluaê (Pai Lindomar).....	62
Figura 18 – Médiuns do Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê	74
Figura 19 – Médiuns do Terreiro de Candomblé Mamãe de Oxum.	78
Figura 20 – Saída de Iawo Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê.....	88
Figura 21 – Canto Iorubá e transcrição.....	96
Figura 22 – Ponto a todos os Pretos Velhos.....	98
Figura 23 – Gráfico 37 – IBGE: Censo demográfico 2000/2010.....	100

SUMÁRIO

1 INTRODUÇÃO	13
2 OBJETIVOS	17
2.1 Objetivo Geral	17
2.2 Objetivos específicos.....	17
3 REFERENCIAL TEÓRICO	18
3.1 Desejo de mudança	18
3.2 O som	19
3.3 A percussão e seus sentidos	23
3.4 O ressoar do corpo	32
3.5 Xamanismo e Santo Daime	33
3.6 Preconceito Religioso	39
3.7 Musicoterapia e o olhar interdisciplinar	41
3.8 Formação do musicoterapeuta e sua inserção no SUS	44
3.9 Natureza	46
3.10 Música no silêncio e inclusão	50
3.11 Contribuição da Antropologia na saúde de populações tradicionais	53
4 MATERIAIS E MÉTODOS	57
4.1 População alvo da pesquisa	57
4.2 Universo empírico	58
4.3 Aspectos éticos	62
4.4 Critério para análise de dados	62
5 APRESENTAÇÃO DISCURSIVA E ANÁLISE DE DADOS	64
5.1 Fé e Família	67
5.2 A dualidade bem e mal	69
5.3 Transe	72
5.4 Natureza e Oferendas	79
5.5 Religiosidade se entrelaça, com a música, e promove a cura	86
5.6 A importância do Ogã (Ogan)	92
5.7 O canto que cura	95
5.8 O preconceito persiste	99

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS	108
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	109
GLOSSÁRIO	115
APÊNDICE	117
ANEXO	135

1 INTRODUÇÃO

Concepção de saúde é mais abrangente do que simplesmente não ter uma doença. A Organização Mundial de Saúde OMS (1946) define a saúde como “[...] um estado de completo bem-estar físico, mental e social, e não consiste apenas na ausência de doença ou de enfermidade”. A saúde é direcionada para um viver bem; uma boa qualidade de vida.

O processo saúde-doença é um binômio que não pode ser visto individualmente, se inter-relaciona, portanto, é diversificado, abrange uma relação entre o indivíduo e o ambiente (natureza) em que está inserido. Pode se conectar com variadas áreas, e visto em diferentes aspectos.

O ser doente e o ser saudável são definidos de maneira peculiar em cada cultura. Ninguém é totalmente saudável ou totalmente doente, depende do contexto social em que estiver inserido e a cultura que o abrange. Para Minayo (1996), a compreensão do processo saúde-doença está ligada às noções que tornam claro o significado dos costumes, as crenças da sociedade onde os valores são gerados e a visão de mundo.

O tema escolhido, para esta investigação no programa Saúde, Sociedade e Ambiente – SaSA/UFVJM, Linha de Pesquisa Educação, Cultura e Saúde, ao envolver a música e a religiosidade como protagonistas, remete a uma procura da cura sustentada pelo que há de bom na natureza. Faz emergir uma forte relação entre a cultura e a saúde, e se insere na educação. O presente estudo focou numa profunda relação entre a visão social da doença, a visão social da natureza e as práticas de cura que a envolve. Práticas essas exercidas por comunidades tradicionais que utilizam da música e da espiritualidade como formas de ativar a saúde.

A importância da pesquisa é concebida, na proposta do Programa de Mestrado Saúde, Sociedade e Ambiente – SaSA/UFVJM, e mostrará à sociedade que existem diversificados métodos de encarar males que a aflige. Procedimentos que retratam uma profunda ligação entre música, religiosidade e o processo saúde/doença. Evidencia, assim, uma interdisciplinaridade de maneira intrigante e reveladora a partir dessa união de saberes.

É relevante debruçar, no estudo proposto, que foca em um olhar diferenciado em um contexto antropológico cultural. O conhecimento gerado pela pesquisa trará benefícios diretos aos participantes da pesquisa porque valorizará a prática espiritual do entrevistado. Revelará à sociedade quão importante é o valor de compreender a influência do som ou da música, como instrumento terapêutico para indivíduos que participam de rituais de cura em

comunidades religiosas afrodescendentes e de origem indígena. Isso servirá de alerta, para a sociedade, sobre o ainda existente preconceito de base religiosa e a intolerância.

A proposta do trabalho comete a um ressurgir de práticas e saberes culturais perseguidos, rodeados por preconceitos. Saberes, muitas vezes considerados superados, que podem ser a fonte na inovação de tratamentos de doenças. Há necessidade de a ciência moderna deixar de se considerar uma verdade absoluta e incontestável e dialogar, com esses saberes que, no decorrer da história, foram e ainda continuam renegados. “E é quando a dor bate à porta e se esgotam os recursos da técnica que nas pessoas acordam os videntes, exorcistas, os mágicos, os curadores, os benzedores os sacerdotes, os profetas e poetas, aquele que reza e suplica, sem saber direito a quem [...]” (ALVES, 1991, p. 12).

Ao se falar em doença, remete-se a religiosidade que está atrelada a ela e a saúde. A música também entra nessa situação, por ser um meio pelo qual se utiliza em diversas crenças, para aproximar o humano com as divindades. Há uma espécie de ‘empatia musical’: sentir a dor do outro pela música e buscar a saúde pela a mesma.

De acordo com Libânio (2002, p. 73) “O termo religiosidade com seus afiliados espiritualidade, mística, sentimento, piedade e outros denota a dimensão do ser humano de abertura para o mistério, a sua inclinação para as realidades religiosas”. Então a religiosidade se mostra ampla, pode trazer conforto, indicar caminhos. Possibilita às pessoas encontrarem a si, em consequência a espiritualidade que, dentro dessa amplitude, pode se unir à música, por intermédio de sons organizados, em especial os percussivos, num interagir com a energia emanada por uma vibração sonora que transcende a barreira de mundos dessemelhantes: físico/espiritual.

Observa-se que a sensação provocada pela música é admirável, sente-se algo diferente, parece uma magia que energiza o corpo com fluídos positivos. Imagine o choque entre duas pedras, pedaços de paus percutidos em árvores remetem aos sons utilizados, para comunicação, como diz Jacob (2003, p. 12), “Os negros, em especial, trouxeram toda a riqueza instrumental e rítmica da África, onde a Percussão é usada não só como forma de expressão musical, mas também como linguagem e meio de comunicação”.

A música revela um mundo mágico misturado por sons, ruídos ou simplesmente uma sonoridade percussiva que abraça à batida sincronizada de um coração. “O tambor é a imitação das batidas do coração humano e representa, para os xamãs, o pulsar da própria Terra, seu ritmo, o som sagrado de suas entranhas” (GRAMACHO; GRAMACHO, 2002, p. 34).

As pessoas, no seu cotidiano, utilizam do som/música para o lazer, recreação, e isso as possibilita serem beneficiadas, por uma ação terapêutica inconsciente, que pode ajudar a curar suas enfermidades. Reflete Jourdain (1998, p. 24), “Quando a música se dissolve no êxtase, ela nos transporta para um lugar abstrato distante do mundo físico que, normalmente, ocupa nossas mentes.”.

Assim, a sonoridade da percussão está sempre presente, na musicalidade ritualística, ao chamar algo misterioso, espiritual que transcende a realidade. A música percussiva é coadjuvante essencial em rituais de cura. Funciona como se fosse uma ponte entre o mundo terreno e o mundo divino. Por isso, o estudo mostra a importância da percussão, na história da música e dos rituais religiosos, em especial o Candomblé.

Também foi explorada, no decorrer da pesquisa, a interface direta entre música, saúde, religiosidade e a intolerância religiosa em diversos seguimentos religiosos: Santo Daime, Xamanismo e Candomblé. Possibilitou um encontro entre esses seguimentos. Os dois primeiros analisados no aspecto bibliográfico; o terceiro, não apenas uma ‘varredura’ literária; investigou-se *in loco*, isto é, nos próprios Terreiros de Candomblé de Diamantina - MG, a partir do acesso às vozes dos sujeitos da pesquisa. Além da afinidade, com a natureza, o estudo revela existência de uma profunda ligação religiosa entre Religiões da ‘floresta’: o Xamanismo e o Santo Daime se entrelaçam, confundem-se.

As maravilhas do mundo estão ao dispor dos homens para poder usufruí-las, com responsabilidade. Laborar com esmero, dando valor ao que a natureza lhe dá. Por isso, ela deve ser tratada com o respeito devido. Certamente as dádivas naturais lhe retribuirão. Nesse sentido, fala Brandão (1994, p. 106) “O trabalho “com zelo e carinho” libera da natureza o que ela pode dar, como oferta e dom, aos homens”.

Esse trabalho igualmente investiga sentimentos, percepções de pessoas dentro de culturas, saberes tradicionais. Essas pessoas são os atores principais da ‘trama’. A natureza entra, nesse enfoque, porque os seres humanos têm a capacidade de criar cultura e a natureza acompanha essa proeza. Comenta Carvalho (1994) que a natureza não poderia ser revelada historicamente sem que a história dos homens a guiasse para tal.

Por conseguinte, não se pode desvincular das pessoas a natureza. Na pesquisa, explorou-se a natureza dando enfoque especial ao Candomblé, que concentra suas forças através da ‘energia’ oriunda da natureza. Além da afinidade, com a natureza, percebeu-se que existem peculiaridades das religiões afro-brasileiras, na qual as pessoas confundem a relação entre Candomblé e Umbanda, bem como seus significados, dessa forma, instigou a verificar o que assemelha ou diverge nos seus ritos.

O caráter interdisciplinar é evidente, no presente estudo, ao proporcionar uma relação íntima entre a música, a religiosidade e o processo saúde/doença. Faz emergir para uma reflexão sobre aspectos que se completam em áreas distintas.

A musicoterapia encontrou um bom momento de se integrar, no contexto dessa investigação científica, por ser um campo de conhecimento diversificado, que dialoga com diversos saberes. É uma técnica profissional que utiliza das experiências sonoro-musicais do paciente, de tal forma que se torna um método terapêutico necessário, no processo saúde/doença, ao procurar conhecer a história musical da pessoa, e através dela identificar a melhor maneira de tratar as moléstias. Em decorrência disso, a musicoterapia mereceu destaque na pesquisa.

A música é bem antiga no mundo, também objeto de vários estudos, continuará um eterno mistério, por sinal, delicioso de tocar e ouvir: a musicalidade é sentida. O estudo proposto buscará a percepção de membros de comunidades religiosas, em especial o Candomblé, sobre a influência e ou sentimento causado pelo som ou música, durante o ritual (culto) religioso, e sua influência no processo saúde/doença.

2 OBJETIVOS

2.1 Geral

Buscar a percepção de membros de comunidades religiosas, em especial o Candomblé, sobre a influência e ou sentimento causado pelo som ou música, durante o ritual (culto) religioso, e sua influência no processo saúde/doença.

2.2 Específicos

- ✓ Descrever a interface direta entre música, saúde, religiosidade e a intolerância religiosa;
- ✓ Mostrar a importância da percussão, na história da música, e dos rituais (cultos) religiosos, especialmente o Candomblé;
- ✓ Estudar as vozes dos sujeitos a respeito da temática.

3 REFERENCIAL TEÓRICO

3.1 Desejo de mudança

A partir do desejo, que faz parte do comportamento humano, as pessoas direcionam suas vidas. O desejo de ser feliz, constituir família, um bom emprego, dinheiro e saúde. Para conseguir esse intento, a criatividade, caminhos a percorrer e diversos sinais a vida lhes apresenta. A intuição atrelada à razão e emoção pode encaminhar essa trajetória. Carmo (2006, p.20) argumenta que: “Nossa tradição filosófica fez seus sérios esforços no sentido de demonstrar que o homem é um ser racional, ser de pensamento. Mas as produções culturais que saem de suas mãos sugerem, ao contrário, que o homem é um ser de desejo”. As pessoas direcionam suas vidas através do desejo.

Percebe-se que o desejo desenfreado acarreta distúrbios à saúde. O que fazer? Procurar a medicina alopática ou a medicina que se utiliza de conhecimentos tradicionais populares. São conhecimentos distintos entre dois campos de saberes, que têm semelhanças e diferenças.

Illich (1975) relata que as pessoas estão perdendo os seus hábitos naturais, saberes culturais em nome de uma ciência moderna que os ‘hipnotizam’, num mercado de consumo liderado pelo poder de uma tecnologia que dá e tira ao mesmo tempo. Com a facilidade de acesso a medicalização, muitos indivíduos passam a ter ‘vergonha’ de utilizar conhecimentos adquiridos culturalmente, especialmente com a utilização de ervas medicinais e rituais de cura.

De entremeio a essa constatação, existe o medo de errar, mas são através dos erros que se conseguem acertos, estes conseguidos com mudanças. Mas que mudanças são essas? Seria nova visão de mundo, de vida, de religião? Essa aflição gera expectativa de obter algo oculto, que parece inexplicável, envolto, no desejo, e ao mesmo tempo o temor de se deparar com o cruel, o ambíguo. “A religião? Um misterioso sentimento, misto de terror e de esperança, a simbolização lúgubre ou alegre de um poder que não temos e almejamos ter, o desconhecido avassalador, o equivoco, o medo, a pervecidade” (RIO, 2006, p.1). É difícil mudar padrões que já estão enraizados no inconsciente coletivo da sociedade.

Pensa-se que pessoas precisam ser firmes em suas convicções, ‘de pés no chão’, não somente deixar se levar por opiniões formadas sem um conhecimento apropriado ou ‘utopias’. A procura de melhor qualidade de vida é conveniente, mesmo havendo a incerteza

do agir certo ou errado, de se deparar com o real e o utópico. O essencial é se arriscar, mesmo que haja uma mudança brusca. Uma referência cultural diferenciada pode ser seguida.

Em nome do moderno, do progresso, muitas vezes o saber antigo é relegado ao segundo plano, julgado inferior. É desprezado pelo poderio político, pela ambição profissional e o poder econômico/financeiro. Por que o simples, o natural, o antigo não pode ser considerado verdadeiro? Por isso, mudanças são bem vindas. O som e a música, dirigidos à religiosidade, sempre estiveram presentes, no cotidiano da humanidade, portanto fazem parte desse desejo de mudar, consequentemente proporcionar felicidade com saúde.

3.2 O som

O impacto do som sobre os seres vivos, em especial os seres humanos, é significativo, quem nunca ouviu falar em “quem canta seus males espanta!”. Influenciadas pela música, as pessoas podem ter uma reação tanto no físico quanto no emocional. Efeito esse capaz de atuar sobre a evolução das moléstias. “No velho testamento, quando Davi tocava sua harpa, a depressão do rei Saul se dissipava” (MADDOK, 1999, p. 16).

Sob o poder do som, num ritmo ordenado, temos atitudes mentais e espirituais que podem nos fazer desfrutar do que há de belo em nossa volta. Schafer (1991, p.124) cita que “Qualquer coisa que se mova, em nosso mundo, vibra o ar. Caso ela se mova de modo a oscilar mais que dezesseis vezes por segundo, esse movimento é ouvido como som. O mundo, então, está cheio de sons. Ouça”.

Os povos antigos consideravam a música com poder de magia e encanto: o que não é diferente na atualidade. Música que pode ajudar na cura das perturbações do espírito e do corpo. Ribas (1957, p. 105) comenta que “Em meio dessas superstições e crenças, a música se veio impondo como recurso de encantamento e magia, suscetível de acarretar os efeitos mais diversos, inclusive a cura dos transtornos do corpo e do espírito” .

O som aviva a percepção e tem a força de agir sobre todas as coisas, até as inanimadas. “Alguns elementos da música, por exemplo, o ritmo pode colocar o corpo em movimento, convida-o a dançar. Porém, é necessário que a pessoa – mente e corpo – aceite este convite” (PIAZZETTA, 2009, p. 434). As pessoas, quando receptivas às vibrações sonoras, sem perceber, utilizam do ritmo musical para o lazer, recreação.

Macclellan (1994, p. 15) explica que “O som é uma forma de energia causada por vibração. Combinado com o ritmo, resulta na música”. O som e o ruído existem em todo lugar, fazem parte do cotidiano. Acompanham os indivíduos em várias ocasiões da vida: no

trabalho, no lazer, no ritual (culto) religioso e outras situações. É intrigante, sutil, quase que imperceptível à relação entre som e ruído (som que é considerado desagradável), que agem mutuamente, mas são diferentes.

Muito se tem pesquisado a respeito das sonoridades do mundo. Seja os sons humanamente organizados, ou aqueles que simplesmente estão aí a dividir conosco a paisagem sonora na qual convivemos, o que de forma simplista poderíamos chamar de ruído. (ROCHA, 2012, p. 899).

O universo não é estático, ele gira (movimenta). Também aquilo que o compõe se move. Esse movimento, que podemos chamar de “vibratório”, gera o som, então, o que acontece em nossa volta é regido pelo som, tudo tem um som próprio como narra José Laércio do Egito¹:

A natureza do som está diretamente ligada ao princípio da vibração pois tudo aquilo que vibra produz algum nível de som, mesmo que não seja um som audível. Se tudo no universo vibra, se a vibração é algo inerente à própria constituição do universo, logicamente todas as coisas têm um som peculiar. (EGITO, 1995, p. 14)

Veja bem, a pessoa, mesmo parada, inerte, está em movimento. Componentes dos seus órgãos internos se movimentam, conseqüentemente emitem alguma espécie de som, provocando sensações diversas. É dito popularmente: “basta estar vivo para fazer barulho”.

Se colocarmos um estetoscópio, no peito do indivíduo, ouviremos o pulsar de seu coração, parece um ‘bataque’ interno. Também emite som a respiração, o sangue circulando nas veias, o processo da digestão, os gases no intestino, etc. De acordo com Egito (1995, p. 15) “Som nada mais é do que o próprio movimento, o giro das coisas percebidos por um órgão sensorial adequado”.

¹ Dr. José Laércio do Egito é médico, formado pela Universidade Federal de Pernambuco em 1.959, com formação em clínica geral e cirurgia, tendo posteriormente buscado outras formas de tratamento como Acupuntura e Homeopatia onde passou a transmitir seus conhecimentos nesta especialidade, sendo responsável pela divulgação e formação de muitos especialistas no Nordeste do Brasil. Praticamente quase todos os homeopatas atuais de Sergipe ao Amazonas foram seus discípulos. Tem cerca de 50 livros escritos sobre misticismo e religiões comparadas, oito deles já foram publicados. São obras no campo místico, área dos questionamentos que o envolveram a partir dos três anos de idade onde nasceu, no município de São Vicente Ferrer, interior de Pernambuco, em um sítio, entrando assim precocemente em contato com a Natureza, que por certo aguçou sua curiosidade sobre o sentido da vida, sobre o ser vivo e sua relação com a Energia Universal. Disponível em <https://www.abrahcon.com/post/pt/dr-jose-laercio-do-egito-e-sua-contribuicao-a-homeopatia-9>. Acesso em 16 out 2017.

A abrangência do som, que pode ser utilizado na música ou não, é interminável. O som, por exemplo, musical, é agradável, para algumas pessoas, mas pode ser extremamente desagradável para outras. Wisnik (1989) dá a conhecer que um jovem consegue dormir ouvindo música de rock, que funciona para ele como um tranquilizante, uma canção de ninar no universo de ruído generalizado. Já, para seus pais, pode ser um pesadelo. Da mesma maneira, Ribas (1957) revela que o vigor físico do trabalhador pode melhorar através do estímulo de um som musical, tanto que dizem que as pirâmides do Egito foram construídas ao som de cânticos de trabalho

Boa parte das pessoas imagina que o som só existe quando é utilizável em música. Um ruído – som irregular – que aparentemente é incômodo, chato, ruim aos ouvidos, por exemplo: o barulho de uma antiga máquina de escrever, se organizado, pode se transformar em música, então, a música é a organização dos sons.

“Ao fazer música, as culturas trabalharão nessa faixa em que som e ruído se opõem e se misturam. Descreve-se a música originalmente como a própria extração do som ordenado e periódico do meio turbulento dos ruídos” (WISNIK, 1989, p. 27). Portanto, o poder do som pode transformar algo considerado desagradável em algo que agrada. Entretanto, por exemplo, a música possui outras facetas importantes, como diz Maddock (1999): a música contém diversas propriedades, além de ser agradável aos ouvidos das pessoas, por isso ela é seleta.

Possuímos uma compreensão instintiva a respeito da qualidade sonora. Nós ouvimos e julgamos os sons, em bons e maus, agradáveis e desagradáveis, caóticos e desordenados, ruidosos e musicais. Os efeitos terapêuticos dos sons musicais contrastam com as conotações negativas dos sons ruidosos. O “ruído” resulta de ondas de som desordenadas e desorganizadas, cujas frequências e volumes não têm conexões uma das outras. (Maddock, 1999, p. 28)

O que foi explanado, anteriormente, conduz-se a uma conjuntura sonoro/simbólica, a qual salienta uma das características do ser humano: ele é simbólico, incluindo o que acredita e venera, portanto, particulariza aspectos de sua individualidade. “A religião é construída pelos símbolos que os homens usam. Mas os homens são diferentes. E seus mundos sagrados” (ALVES, 1991, p. 29). A pessoa é envolta, regida pelo simbolismo que pode revelar aspectos íntimos da realidade. É uma faceta oculta, misteriosa, por vezes vaga na mente da pessoa. Dizem Gramacho; Gramacho (2002, p. 37) que “Símbolo é tudo aquilo que, por sua forma ou sua natureza, evoca, representa ou substitui, em um determinado contexto, algo abstrato ou ausente; aquilo que tem valor evocativo, mágico ou místico”.

As artes são repletas de simbolismo, dentre elas a música, que ocupa um lugar de destaque porque se relaciona com diversos símbolos. “Quer nas artes plásticas, quer na literatura ou na música, o símbolo constitui a base e a essência da linguagem do artista” (COTTE, 1995, p. 9). O simbolismo, na música, pode se relacionar com mitos, alquimia, números, cores, astrologia, tarô, etc. Há uma incorporação simbólica na fabricação de instrumentos musicais. “Geralmente, os materiais utilizados na construção dos instrumentos influíram ricamente na elaboração do simbolismo ligado a cada um deles” (COTTE, 1995, p. 57).

Componente essencial da música, o instrumento de percussão é repleto de simbolismo sonoro, visual e espiritual, por isso é indispensável em rituais, principalmente os voltados à cura, em diferentes manifestações religiosas espalhadas por todos os continentes. Pode-se citar o instrumento percussivo que foi muito utilizado em batalhas: o tambor militar, chamado de ‘tambor de guerra’, que é carregado de um simbolismo marcante:

“Em todas as civilizações, o uso do tambor de guerra está em relação com o trovão e o raio, sob seu aspecto destruidor. É o símbolo da arma psicológica que desfaz, a partir do interior, qualquer resistência do inimigo” (COTTE, 1995, p. 214). Igualmente, os sons da percussão e seus acompanhamentos são referenciados por Ribas (1957, p. 39), no uso em ocasiões de batalhas, “[...] já entre os ‘povos selvagens’, as tribos se exaltam para a guerra por meio de danças, de cantos e de toques de tambores especiais”.



Figura 1 – Tambor militar do início do século XIX²

O ‘universo percussivo’ é desvendado nesse estudo, com atenção especial aos instrumentos de percussão, na história da música, com olhar específico aos utilizados no Candomblé. Discorre Mário D. Frungillo sobre a percussão:

² Disponível em: http://neyrosauro.com/wp-content/uploads/2016/04/Rosauro_HistoriaInstrumentosSinfonicosPercussao-1.Pdf. Acesso: 07 out. 2017.

Termo que designa os instrumentos cuja produção sonora é feita pelo choque de um artefato contra o outro de natureza ou estrutura diferenciada. Por extensão passou a designar instrumento entrechocado, sacudido, friccionado, raspado e picado. [...] Os instrumentos percutidos podem ser idiofônicos, membranofônicos ou cordofônicos (FRUNGILLO, 2003, p. 252).

Geralmente, os instrumentos de percussão criam um clima envolvente que torna a música mais atraente, gostosa de ouvir. Não é à toa que popularmente a percussão é chamada de ‘tempero da música’.

3.3 A percussão e seus sentidos

Os instrumentos percussivos são primordiais na história da música. São tidos como um dos primeiros instrumentos musicais. Jorge Lima Barreto discorre sobre a história dos primeiros instrumentos percussivos.

A zoomusicologia indica que os humanos partilham com outros animais, como os símios, o prazer do jogo e das formas sonoras percutidas. Os instrumentos de percussão, objectos sonoros do mágico e do ritualizado, surgiram sincronicamente em diversas frentes da evolução como se verificou pelos vestígios deixados pelos hominídeos - batidas com bastões, percussão corporal e objetos entrechocados; no Paleolítico Inferior o significante da percussão é correlativo ao gesto e à expressão, gritos e imitação de sons da natureza; no Paleolítico Médio conota-se o controle da altura, intensidade e timbre à medida que as demais funções cognitivas se desenvolviam, culminando com o surgimento do *Homo Sapiens* por volta de 70.000 a 50.000 anos atrás. Cerca de 40.000 anos a.C. verificamos a criação dos primeiros instrumentos musicais para imitar os sons da natureza, o que pautaria conceitos rítmicos e percussivos, numa experiência qualitativamente controlada num contexto do imaginário cultural. (BARRETO, 2009, p. 2).

Ney Rosauro³ complementa as palavras de Barreto (2009), e ilustra sobre a evolução dos instrumentos de percussão na história humanidade. Além disso, faz a relação entre fenômenos climatológicos e a utilização dos instrumentos percussivos, na religiosidade envolvida, para conservar a vida em condições adversas.

³ Doutor em Percussão (DMA) na University of Miami (EUA), 1992. Entre 2000 e 2009 foi diretor dos estudos de percussão na University of Miami, FL, EUA, onde também dirigiu o Grupo de Percussão da UM e os cursos de pós-graduação em percussão desta instituição. Ney Rosauro trabalha internacionalmente para Yamaha, Sabian, Contemporanea, Malletworks e toca exclusivamente com baquetas e mallets VIC FIRTH. Ney Rosauro tem se destacado como um dos mais originais e dinâmicos percussionistas sinfônicos da atualidade. Dono de um estilo único de compor, caracterizado por melodias charmosas e a ritmos contagiantes, ele utiliza elementos do rico folclore brasileiro para criar composições estilizadas, cheias de vida, amor e fantasia, que têm encantado plateias ao redor do mundo. Disponível em <http://neyrosauro.com/about/bio-portugues>. Acesso em: 07 out. 2017.

A história da evolução dos instrumentos de percussão está diretamente ligada com a história da humanidade. Na idade da pedra os homens se preocupavam somente com a própria sobrevivência e nesta constante luta eles desenvolveram práticas religiosas tentando influenciar as condições climáticas, sempre na esperança de conseguir comida em abundância no próximo dia. Há fortes evidências de que os primeiros instrumentos de percussão tenham sido usados nesses rituais primitivos, por causa da força e da magia que eles possuíam. O som de batidas dos pés no chão e das mãos contra o corpo, além dos sons da batida de pedaços de madeira, osso, pedras e chocalhos sugerem atitudes humanas que influenciaram na confecção dos primeiros sons percussivos produzidos pelos homens pré-históricos em seus rituais religiosos⁴.

Exemplos de instrumentos de percussão primitivos em diversas épocas⁵.

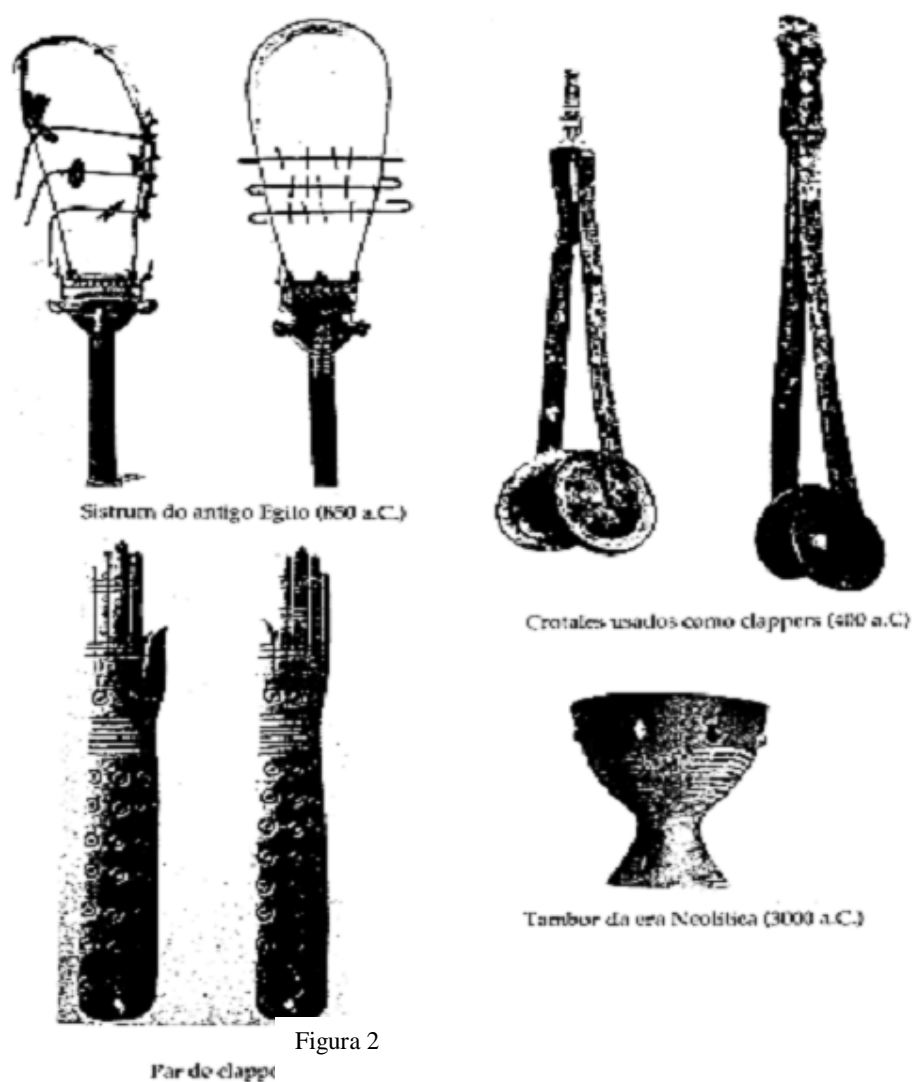


Figura 2

⁴ Disponível em: http://neyrosauro.com/wp-content/uploads/2016/04/Rosauro_HistoriaInstrumentosSinfonicosPercussao-1.pdf. Acesso: 07 out. 2017.

⁵ Disponível em: http://neyrosauro.com/wp-content/uploads/2016/04/Rosauro_HistoriaInstrumentosSinfonicosPercussao-1.pdf. Acesso: 07 out. 2017.

A arte de percutir é considerada característica de diversas etnias, mas sua abrangência é universal, numa troca constante de influências musicais/rítmicas que os povos, desde a antiguidade, até hoje, permutam entre si, na busca do mágico, sagrado. “[...] as percussões são ancestralmente sistemas de comunicação e objectos designativos do mágico-ritual, como sonoridades criadas por um homem de arte, o músico” (BARRETO, 2009, p. 2).

Também sonoridades percussivas eram consideradas, por diversas ramificações religiosas, como toques e ritmos sagrados, portanto, um meio essencial para que houvesse comunicação entre os humanos e as divindades. McClellan (1994, p. 177) explica: “Em muitos casos, a música de transe apóia-se fortemente no uso de tambores”. Os sons musicais percussivos estão sempre presentes, chamando algo de misterioso, espiritual que transcende a realidade. Podem fluir emoções, sensações que estão veladas nos participantes de rituais de cura.

A religião do Candomblé é uma das religiões que tem, nos seus ritos, a utilização essencial de sons corporais e musicais vindos de instrumentos percussivos e das vozes utilizadas nos seus cânticos. O Candomblé é de origem africana, que segundo Pierre Verger,

A palavra candomblé, que designa na Bahia as religiões africanas em geral, é de origem bantu. É provável que as influências das religiões vindas de regiões da África situadas nas imediações do quadro não se limitem apenas ao nome das cerimônias, mas tenham dado aos cultos gêge e nagô, na Bahia, uma forma que os diferencia, em certos pontos, dessas mesmas manifestações na África. (VERGER 1997, p. 17).

Edson Carneiro ilustra os dizeres de Verger (1997) e detalha a etimologia da palavra Candomblé, a saber:

Uma das danças outrora correntes entre os escravos, nas fazendas de café, era o *candome*. Parece que *candome* era o nome dado aos atabaques, pois os negros deportados do Brasil para Buenos Aires, como nos informa Bernardo Kordon, assim chamavam “al tamboril africano» e às danças executadas para regalo do tirano Rosas. O e (aberto) do final da palavra, que parece angolense, talvez seja o e (fechado) que comumente se acrescenta às sílabas finais da frase nas línguas sudanesas, “modificado pela prosódia baiana, que o prefere (*sapé, Tietê, roleta*). Como decifrar, porém, o enigma que constitui a inclusão do / ou do r, para formar os grupos consonantais *bl* ou *br*, que as línguas sudanesas e bantos desconhecem? Podemos conjecturar, com segurança, que *candomblé* tenha sido imposto, de fora, ainda que não possamos imaginar como, aos cultos da Bahia. (CARNEIRO, 1959, p. 7).

O Candomblé utiliza de vários instrumentos de percussão, para auxiliar nos rituais: atabaque, agogô, adjá (sino de Candomblé), xequerê e outros. O destaque da percussão fica por conta do tambor denominado atabaque – instrumento de valor cultural considerado sagrado. “No caso de um desses atabaques ser derrubado ou cair no chão durante uma cerimônia, esta é interrompida por alguns instantes, em sinal de contrição” (VERGER, 1997, p. 36). O atabaque é um instrumento da família dos membranofones⁶.

Constitui-se de um tambor cilíndrico ligeiramente cônico e comprido, onde apenas a abertura maior é coberta por couro animal (de bode, carneiro ou boi). Instrumento musical de percussão que pode ser tocado somente com as mãos ou ainda com baquetas (varinhas) especiais feitas de galhos de goiabeiras ou araçazeiros, chamadas aquidavis. Seu nome tem origem árabe at-tabaq que significa ‘prato’. (MATTOS, 2005, p. 27).



Figura 3 – Trio de atabaques: Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluae⁷

⁶ São instrumentos de percussão que produzem som através da vibração de membranas distendidas.

⁷ TIBÃES, L. E. Trio de atabaques do Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluae, 2016. 1 Fotografia.

O trio de atabaques é inseparável, há equilíbrio de sons entre eles, ‘conversam’ no decorrer do ritual. “A característica principal da música é de ser polirítmica, quer dizer que cada atabaque tem seu padrão rítmico que se liga àquele dos outros tambores num *ensemble thematic cycle* que harmoniza os vários instrumentos” (BÁRBARA, 1998, p. 11). Apreende-se que ao ouvir os atabaques, os féis se entregam a um ritual de som e magia que acompanha o ‘batuque’ do coração. Maddock (1999, p. 73) reflete: “Quando a canção vem do coração, o curandeiro e o povo tornam-se um só corpo espiritual”.

Marginalizado, por anos, o atabaque era chamado de instrumento de negros, instrumento do diabo: o que demonstra o preconceito a partir do som e do instrumento. Não só o atabaque, mas a percussão, em geral, sempre foi colocada em segundo plano nos espaços musicais. Na música orquestral, por exemplo, o instrumento percussivo foi se infiltrando aos poucos, na busca de um som diferenciado, sobrepondo obstáculos impostos pelo preconceito. Schafer (1991) agrega ao falar da ‘alforria’ dada aos percussionistas por compositores mais ousados “Os instrumentos de percussão foram introduzidos na orquestra pela audácia de compositores interessados em romper novas barreiras do som” (SCHAFER, 1991, p. 137).

O preconceito sempre rondou a percussão, mas, na visão de Freitas (2008), via-se merecido reconhecimento ao percussionista no andar dos anos.

Em seu cotidiano, o percussionista por vezes se depara com diversos preconceitos associados a sua profissão, piadas e lugares comuns, desmerecendo e desvalorizando sua prática. Podemos perceber a transformação destes lugares comuns com o passar do tempo, com a transformação e valorização do *status* social da percussão. (FREITAS, 2008, p. 31)

Em data mais recente, Carlos Stasi⁸ contrapõe ao olhar otimista de Freitas (2008), e faz uso de opinião mais crítica, por ser especialista em percussão. Ele utiliza da comparação para mostrar o que os percussionistas enfrentam na trajetória musical.

É de fato que a analogia com a parte da casa onde se faz a comida, é, em geral, pejorativa. É o espaço dos escravos, dos empregados e das donas de casa. Assim, não é à toa que o termo seja normalmente aplicado à percussão. Em vários grupos a seção de percussão é denominada assim – cozinha. (STASI, 2011, p. 40).

⁸ Possui graduação em Música, com bacharelado em Instrumento Percussão (1984) pela Unesp, onde é professor. Fez mestrado em Percussão (World Percussion) (1995) pela California Institute Of The Arts (Calarts) e doutorado em Filosofia – Humanidades (1998) pela University Of Natal, Câmpus de Durban (África do Sul). Disponível em: <http://editoraunesp.com.br/catalogo/9788539302031,o-instrumento-do-diabo>. Acesso em: 25 set. 2017.

Indiferente a esse ambiente musical ‘coberto pelo repúdio ao som percussivo’, o atabaque continua um instrumento de percussão respeitado, no Candomblé, como símbolo de uma religião de matriz africana que se perpetuou, no Brasil, com suas peculiaridades. Em várias regiões da África, existem diversos tambores utilizados em rituais dos cultos aos orixás. Tambores que inspiraram a feitura do nosso atabaque. Observe a semelhança dos da África, com os três atabaques utilizados no Candomblé e Umbanda:



NGOMA UA TXINA (NGOMA WATCHINA) É o maior tambor da família popular de três tambores cilíndricos de um tímpano, utilizados pelos povos Quiocos, Luadas, Luenas e outros em suas festas populares. Usa-se o jogo de três tambores, semelhante ao que se faz nos terreiros de candomblé e umbanda brasileiros. Assemelha-se ao atabaque “rum”, tambor grande.



NGOMA UA MUCUNDO (NGOMA WA MUKUNDO): é um tambor da família dos tambores Lunda-Quiocos. Assemelha-se ao atabaque “rumpi”, tambor médio utilizado nos candomblés do Brasil.



NGOMA UA CASSUMBI (NGOMA WA KASUMBY): é um pequeno tambor de um tímpano, da família dos tambores Lunda-Quiocos. Assemelha-se ao atabaque “lé”, menor tambor utilizado nos candomblés brasileiros.

(BINA, 2006, p. 24)

Figura 4

Comumente, no imaginário popular das pessoas, ressaltando as que seguem outras religiões, interpretam erroneamente esse ritual de possessão, como demoníaco, bruxaria e macumba, criando medo gerado pela ignorância ou fruto de um olhar preconceituoso, que não consegue entender o outro ou não aceita outras formas de se relacionar com o sagrado.

O autor a seguir ‘confessa’ seu desespero ao adentrar, pela primeira vez, em uma roça de culto afro-brasileiro: “A reação da maioria das pessoas, quando o assunto é candomblé, é de medo. Medo não, a palavra certa é pânico. Eu mesmo senti esse pânico, quando visitei um terreiro pela primeira vez” (CARMO, 2006. p. 15).

Essa verificação se faz aludir às concepções discrepantes sobre macumba no Candomblé e Umbanda. Fato esse que gera dúvida: é para o bem ou é para prejudicar as pessoas? O vocábulo ‘macumba’ é banalizado pela sociedade. Conforme Carlos (2006) Indivíduos desinformados, que sabem da existência ou frequentam locais que praticam algum tipo de ritual, magia e outros, logo utilizam a denominação macumba indistintamente. O trecho a seguir ratifica o que foi dito.

Era a residência de um senhor que era médium e que atendia as pessoas numa área no quintal (esse lugar não tinha nome específico, nós o chamávamos de “terreiro de macumba”). Lá, seus freqüentadores faziam o bem para quem pedia e pagava sem se importar se iriam prejudicar a outrem. (CARLOS, 2006, p. 39).

Portanto, a situação representa um pré-julgamento sobre uma manifestação religiosa que é, por vezes, desconhecida. Tornou-se uma forma depreciativa de designar os adeptos do Candomblé e Umbanda como praticantes de macumba, que fazem despachos para o mal, portanto, ‘macumbeiros’. Eles fazem, sim, oferendas para os orixás. “O orixá é uma força pura, àse imaterial que só se torna perceptível aos seres humanos incorporando-se em um deles” (VERGER, 1997, p. 10).

Frungillo (2003, p. 98), explica, sob o ponto de vista da percussão, o significado de um instrumento percussivo denominado ‘macumba’.

[...] macumba Ideof. Rasp., s.f., PL. = ‘macumbas’ – ‘Reco-reco’ de origem africana, usado no Rio de Janeiro, sem maiores referências, citado por Morais Filho., Festas e tradições populares, s. d., p. 340, in Andrade, M. de, DMB, 1989, p. 296 e Almeida, R. História da música brasileira, 1942, p. 13 (Brasil).

O relato, que prossegue, faz esclarecimentos sobre o instrumento e rituais religiosos. A fala demonstra aversão ao que se propaga a respeito do assunto, pois existem controvérsias.

Minha gente, por favor, não é isso. Macumba também é uma expressão que designa um conjunto de ritos religiosos. Já escrevi sobre isso, mas é impressionante como o próprio povo da curimba⁹ comete um equívoco - um erro compreensível de etimologia - sobre a expressão. Confundem o instrumento musical com os cultos religiosos. Não aguento mais escutar a frase "macumba na verdade é um instrumento". Para esclarecer: macumba é instrumento, mas designa também um conjunto de rituais religiosos que bebem na fonte dos complexos culturais bantos. Parece até que o povo tem vergonha de dizer que é macumbeiro. Eu sou macumbeiro e ponto. Tento explicar. O instrumento macumba designa uma espécie de reco-reco que se tocava com duas varetas, uma fazendo o grave e outra o agudo. O termo tem provável origem no quimbundo "mukumbu"; que significa som. Foi relativamente popular na época dos pioneiros do samba e eu nunca vi um. (SIMAS, 2016, p. s/n°).



Figura 5 – Macumba artesanal¹⁰

Diferentemente do que foi falado, até agora sobre macumba, Edison Carneiro tem outra versão, que parece desconstruir, em parte, o exposto logo atrás. Carneiro (1959) utiliza, em sua obra, as palavras do senhor Renato Almeida para caracterizar a macumba. Mais à frente desta dissertação, falar-se-á sobre o demônio, que também é citado nas palavras a seguir.

Do mesmo modo, *macumba*. Uma observação de Renato Almeida em Areias, São Paulo, talvez ajude a entender o seu exato sentido. Antes de dançar, os jongueiros executam movimentos especiais pedindo a bênção dos *cumbas* velhos, palavra que significa jongueiro experimentado, de acôrdo com esta explicação de um preto centenário: «Cumba é jongueiro rúim, que tem parte com o demônio, que faz feitiçaria, que faz macumba, reunião de cumbas». (CARNEIRO, 1959, p.8)

⁹ Grupo de pessoas que tocam e cantam através de instrumentos de percussão para o orixá.

¹⁰ Macumba Artesanal. Disponível em: <<http://poterrio.blogspot.com.br/2012/05/saravamacumba-e-preto-velho.html>> Acesso em: 04 de jan. 2017.

A importância do atabaque e do adjá pode ser comparada ao sino da igreja católica, Frungillo (2003, p. 304) “Ideof. Perc., plural = 'sinos' – Termo derivado do latim “signum” (= sinal) [...]”. Entre outras coisas, é usado também para chamar os fiéis. Há uma variação de sino de Candomblé denominado de adjá.

Mãe Lia esclareceu que os sinos também foram incorporados ao Candomblé, através de uma sineta chamada adjá, usada para chamar os orixás para os fundamentos. Percebemos o respeito à “sacralidade” sineira no Candomblé, que tem a função de prenunciar santidades. (JESUS; BARBOSA, 2010, p.81).



Figura 6 – Adjá¹¹ (ajá)

Sobre o adjá (àjà em yorubá), Beniste (1997, p. 262) relata que “[...] é importante lembrar que um dos Cânticos entoados na festa da iniciação exalta o poder do som do àjà, sineta dupla sempre agitada junto à iyàwo, motivando a manifestação do òrìsà [...]”.

Retoma-se ao atabaque; é um instrumento utilizado, no terreiro de Candomblé, para invocar o orixá, chamar, “Nos candomblés e macumbas, a dança, ao lado da música, serve para provocar os estados de santo” (RIBAS, 1957, p. 101). Em meio a polêmicas e divergências, o atabaque foi introduzido no ritual do catolicismo. Seu uso Católico se iniciou, na Bahia, e se espalhou por várias regiões do Brasil.

Com a renovação litúrgica impulsionada pelo Concílio Vaticano II a igreja católica procurou dar maior abertura ao uso de outros instrumentos no culto, além do órgão, desde que se adaptassem ao culto cristão (SC 120). Neste contexto o atabaque pôde encontrar o seu espaço como colaborador no grande louvor do povo negro ao Criador de todas as coisas. (Bina, 2006, p. 45).

¹¹ TIBÃES, L. E. Três Adjás do Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluae, 2016. 1 Fotografia.

Prosseguindo o propósito da percussão, é pertinente falar que, na trajetória da arte da percussão, existem músicos, dentre eles percussionistas que, no dia a dia, a maioria é reservada, tímida; quando sobem, no palco para tocar, há uma espécie de transformação: libertam seu ritmo interior que se mistura ao ritmo da música. “A música, essencialmente, assemelha-se a um movimento orgânico que é guiado pelo ritmo – princípio vital dos seres vivos” (MARTON, 2007, p. 82).

É ação do som organizado, que consegue transformar a pessoa num êxtase que contagia a si, aos companheiros de banda e a plateia, que se sente envolvida, com essa vibração sonora, transformada em bem estar. Segundo Ribas (1957, p. 49), “O prazer da música resulta de um trabalho de sugestão que o concertista realiza sobre o auditório, embora muitas vezes o próprio artista não tenha consciência exata do fenômeno”.

Pode ocorrer que tanto para o artista quanto para o ouvinte, a música é manifestada, repleta de emoção. “A capacidade da música de evocar emoções é uma das suas características mais bem reconhecidas pelos ouvintes” (ROCHA, 2013, p. 136). Há interação, empatia entre eles, descarregando seus ímpetos inconscientes. Simbolicamente, liberam-se emoções oprimidas. Estágio diferente do normal: é o viver musical que cada um tem dentro de si, mas às vezes não consegue colocá-lo para fora.

Na sociedade de consumo, as pessoas colocam o poder e o ter em supremacia ao ser; é o próprio homem perdido em seu íntimo na descoberta do significado de viver. As doenças são ‘aproveitadoras’, percebem quem está fora de sintonia com seu ritmo, tornando-se fraco, suscetível a elas. O medo é uma constante no cotidiano: medo de ficar só, medo de adoecer, medo de morrer, o medo do próprio medo.

Existe procura desenfreada pela cura, de preferência imediata. Às vezes, desencantadas, com o tratamento de saúde convencional, as pessoas buscam algo imaginário ao mesmo tempo real, que se pode encontrar em um som percussivo organizado: o musical unido à fé. Maddock (1999, p. 18) fala que: “O som e a música transformam a nossa imaginação em realidade”. Ao desapegar do medo, possibilita a cura. Inspirada nessa apuração, a investigação científica proposta verifica a interface direta entre música, saúde, religiosidade.

3.4 O ressoar do corpo

Agora é apresentado um instrumento interessante, também percussivo, o ‘corpo’,

que pode ser utilizado de várias maneiras. Daremos a conhecer especificamente as mãos. A palma da mão: o entrecocar das mãos provoca uma sonoridade vibrante explorada em diversas modalidades musicais, em especial as originárias da África.

O elemento melódico das músicas africanas destaca-se, no decorrer das cerimônias privadas, no momento dos sacrifícios, oferendas e louvores dirigidos às divindades diante dos “péjis”. São cantos sem acompanhamento de tambores, ficando o ritmo ligeiramente acompanhado por palmas. A melodia é rigorosamente submetida as acentuações tonais da linguagem ioruba. (VERGER, 1997, p.36).

No Brasil, existem vários grupos de percussão corporal, entre eles o Barbatuques¹². Grupo que trabalha a musicalidade do corpo numa verdadeira brincadeira musical. Praticamente quase todo corpo é utilizado por eles, e as mãos são bem trabalhadas nessa interessante modalidade de extrair som.

Dentro de um Terreiro de Candomblé, é visto, com frequência, as palmas em várias situações do ritual. É um dos meios pelo qual o candomblecista entra em sintonia energética vibracional para dar passagem aos guias que participarão da sessão. Santos (1986, p. 48) explica que:

Difícilmente podemos deixar de assinalar um som muito particular proveniente da interação da palma da mão direita batendo no punho esquerdo. Num contexto apropriado e produzido por um iniciado de grau elevado, ele invoca a presença dos ancestrais do terreiro e de todas as entidades sobrenaturais.

No tópico A importância do Ogã (Ogan), será mostrado, em detalhes, por intermédio das palavras de um entrevistado, sobre o significado da utilização das mãos, como um instrumento de percussão dentro da ritualística do Candomblé.

3.5 Xamanismo e Santo Daime

O pesquisador ao ‘passar’ pela revisão literária, deparou-se constantemente, com um fenômeno religioso, chamado de Xamanismo: é uma cultura baseada, numa percepção natureza, sendo o ser humano fruto da criação dessa força natural que o homem usa com

¹² Fundado em 1995, o grupo musical paulistano desenvolveu ao longo de sua trajetória uma abordagem única da música corporal através de suas composições, técnicas, exploração de timbres e procedimentos criativos. O Barbatuques deu origem a diferentes técnicas de percussão corporal, percussão vocal, sapateado e improvisação musical, desenvolvidas em suas experiências coletivas e somadas à bagagem individual de seus integrantes. Disponível em: <http://barbatuques.com.br/pt/sobre/>. Acesso em 16 jun. 2017.

sabedoria, para usufruí-la, um conhecimento milenar que professa: “[...] os poderes mágico-religiosos” (ELIADE, 1998, p. 20).

Variados tipos de xamanismos se espalham pelo mundo: Oceania, América do Sul, América do Norte, Indonésia, etc., os quais são denominados de Tradição Mística/Espiritualista, Jornada da Consciência, Medicina Tradicional das Almas Eliade (1998). Dado que sua mística é envolvente, o Xamanismo é incorporado por diversas crenças religiosas. O mitólogo e historiador de religiões, Mircea Eliade, descreve que:

São separados do resto da comunidade pela intensidade de sua própria experiência religiosa. Isso significa que haveria mais razão de arrolar o xamanismo entre as místicas do que na lista daquilo que habitualmente chamamos de “religião”. Teremos a oportunidade de encontrar o xamanismo no interior de um número considerável de religiões, pois ele é sempre uma técnica do êxtase à disposição de certa elite e constitui de algum modo a mística da religião em questão. (ELIADE, 1998, p. 20).

Xamanismo remete à figura do Xamã. Mas, o que é Xamã? Descreve Gramacho; Gramacho (2002).

A palavra xamã, originária da língua tunguska, Sibéria, significa aquele que tem o conhecimento, o que conhece os segredos, o que detém o poder de visitar os outros mundos. entrar em estados alterados de consciência e acessar seus guias e aliados (minerais, vegetais, animais e espirituais). (GRAMACHO; GRAMACHO, 2002, p.10).



Figura 7 – Toque de tambor em ritual da tribo Wari - Amazônia¹³

Para essa ‘visita’ a outros mundos, são utilizados, nos ritos xamânicos, bebida a base de ervas: Ayahuasca (que será descrita mais à frente), ao som de instrumentos musicais

¹³ Toque de tambor em ritual da tribo Wari - Amazônia. Disponível em: <https://pib.socioambiental.org/pt/povo/wari/865>. Acesso em: 04 out. 2016.

de sopro (diversos tipos de flautas) e percussivos como: maracá/chocalho, tambor xamânico, considerados principais, também os cânticos são meios pelos quais o xamã entra em êxtase, e consegue uma conexão para se chegar a um plano espiritual paralelo, enigmático.

A forma mais comum de o xamã — e todos que praticam o xamanismo — alcançar o estado alterado de consciência e o mundo espiritual é a jornada ao som do tambor e/ou chocalho, às vezes acompanhado de outros tipos de sons e cânticos. E na jornada que o xamã abre as portas da consciência e viaja até a realidade incomum [...]. (GRAMACHO; GRAMACHO 2002, p. 25).

‘Viajar’, além-terra, é fundamental, no ritual xamânico, e o tambor é o ‘passaporte’ para isso. Sua utilização está presente em diversas cerimônias: nascimento, funeral, casamento, cura, etc. A natureza é o alicerce para acontecer toda a magia xamânica, sem ela nada aconteceria; é a fonte de inspiração. “Quando prepara o transe, o xamã bate o tambor, chama seus espíritos auxiliares, fala uma “língua secreta” ou a “língua dos animais”, imitando sua voz e sobretudo o canto dos pássaros” (ELIADE, 1998, p. 425).

A cultura do Xamanismo está plenamente enraizada no estado do Amazonas. Como exemplo, pode citar o Festival Folclórico de Parintins¹⁴, festa de natureza popular, apresentada na cidade de Parintins, Amazonas. O indígena xamã, com destaque na figura do pajé também do caboclo, são retratados em todos os momentos do festival: na ornamentação, alegoria, alimentação – principalmente na vestimenta. A apresentação musical é cercada de um forte arsenal percussivo.

O Xamanismo será acionado, no decorrer da pesquisa, para esclarecimentos, bem como se tomou conhecimento, por intermédio da revisão bibliográfica, que o Xamanismo tem ligação com o Santo Daime: Religião da Floresta, Doutrina da Floresta. De acordo com Castro (2009, p. 528), “A luta ecológica pela preservação também foi de importância fundamental, afinal o “povo do daime” sempre esteve intrinsecamente ligado à Amazônia – sendo cada vez mais chamado de Povo da Floresta”

A doutrina do Santo Daime foi fundada em 1930, em Rio Branco – Acre, por Raimundo Irineu da Serra após um longo período de iniciação com a ayahuasca, na selva fronteira do Brasil com o Peru, onde a bebida era utilizada em rituais mágico-religiosos por grupos indígenas, desde tempos imemoriais. (Fernandes 1986, p. 31).

¹⁴ O Festival Folclórico de Parintins, no Amazonas, tem sua história representada pelos grupos de boi-bumbá ou bumba meu boi. É possível identificar nas apresentações folclóricas componentes de várias culturas, como a ibérica e a árabe. No entanto, a cultura indígena, é que dá as mais fortes características do folguedo, considerado a maior festa popular amazônica. Disponível em: <http://www.portalamazonia.com.br/amazoniadeaz>. Acesso em 18 jan. 2017.

Instrumentos musicais, cânticos de hinos e a dança (bailado) são indispensáveis nos rituais do Santo Daime, conjuntamente com a ingestão de um chá (o mesmo utilizado pelo xamã), como explica Fernandes (1986, p. 79): “Nas diferentes regiões da Amazônia, o Santo Daime é conhecido por outros nomes como Lagê, Caapi, Camampi, Dapá e Ayahuasca. Este último é uma palavra quechua¹⁵ que significa 'liana dos espíritos’”.

O chá, conforme Fernandes (1986, p. 79), é: “[...] uma preparação verde-pardo, muito amarga..., é a união do cipó Jacube (*Banisteriopsis caapi*) com a folha Chacrona (*Psychotria viridis*)”. Desse ‘casamento’ entre essas duas plantas nativas da Floresta Amazônica, é que se consegue bebida considerada sagrada, sobrenatural. Os adeptos da doutrina Santo Daime perpetuam que existe comunicação com o divino. Incorpóreo acaba por desvincular do carnal. A religião daimista considera que a ayahuasca acelera e facilita no processamento do autoconhecimento.

O Santo Daime é uma religião que resgata e valoriza intensamente os estados alterados de consciência (chamados pelos daimistas de *mirações*) como forma de alcançar a iluminação espiritual, que se realiza não só por meio da ingestão do chá (também conhecido como Daime, *yagé*, *ayahuasca*, Vegetal, *caapi*), mas também pelo canto repetitivo de hinos, que, segundo seus integrantes, são ditados diretamente do mundo Astral, e que contém ensinamentos, poder de cura e revelação. O chá, segundo o fundador da doutrina, Irineu Serra, “tem poder inacreditável”, sendo responsável, em alguns casos, por mudanças profundas na visão de si mesmo e do mundo, o que implica em novas posturas e concepções psicossociais. (ARAÚJO; CASTRO, 2009, p. 526).

O participante do ritual do Santo Daime fica extasiado, com ayahuasca, numa sintonia musical do hinário¹⁶, sustentados pelos instrumentos musicais, acaba-se por entrar numa diferente dimensão. Essa dinâmica apresenta ao daimista um mundo paralelo que consegue misturar o passado com o presente, e espreitar o futuro.

O universo não é só o mundo que a nossa cultura acostumou-nos a ver, mas vários mundos superpostos e paralelos. A música dos hinos como um modo de comunicação ordenado, atua como uma “ponte” psicológica entre o mundo espiritual e o mundo material. (FERNANDES, 1986, p. 94).

¹⁵ Quíchua, tradução para o português quechua: é uma importante família de línguas indígenas da América do Sul.

¹⁶ Em nossa Doutrina, os hinários compõem o principal acervo de ensinamentos e o núcleo do corpo doutrinário da nossa Tradição. [...] Os hinos ocupam um lugar de destaque na Doutrina do Santo Daime, ao lado da bebida sacramental. É através dos hinos que todos recebem a orientação necessária para navegar na força do Daime durante a sessão. Por uma estranha sincronicidade, eles parecem, à luz do Daime, corresponderem as nossas mínimas necessidades durante a viagem astral da miração. Disponível em <http://www.santodaime.org/site/ritual/hinos-e-hinarios/sobre-os-hinarios>. Acesso em: 08 ago. 2016.

O maracá é o principal instrumento percussivo utilizado nos rituais do Santo Daime. Maracá, de acordo com Frungillo (2003, p. 202), significa “‘Chocalho’ de recipiente feito de cabaça contendo sementes, pedrinhas ou conchinhas, com cabo de madeira, geralmente enfeitado com penas de ave”. Existem vários tipos e formatos de maracás; no Santo Daime, emprega-se, além do maracá de origem indígena, outro tipo: metálico com esferas no seu interior.



Figura 8 – Maracá metálico e de cabaça¹⁷

A batida do maracá é considerada, na cerimônia do Santo Daime, intermediária da expansão da consciência. Dita o ritmo, na corrente espiritual, por isso, o ritualista está protegido: o maracá é a sua defesa. Portanto, é um instrumento de percussão de poder repleto de simbolismo. Kuchenbecker (2004, p. 292) retrata que “O símbolo mostra o invisível; uma metade completa a outra. O símbolo não é completo sem o seu referencial. O simbolismo acha-se intimamente ligado ao mito e ao rito em todas as religiões”. O som/ritmo do maracá transmite a sensação de magia; fundamental no rito daimista.

Por isso, no acompanhamento dos hinos, o maracá é o ‘anfitrião musical’, dita o ritmo da cerimônia, “Ritmo é direção. O ritmo diz: ‘Eu estou aqui e quero ir para lá’” (SCHAFFER, 1991, p. 87). Outros tipos de instrumentos musicais, com a evolução do Santo Daime, foram incorporados ao culto. O daime se aprimorou, com o desenrolar do tempo, em

¹⁷ TIBÃES, L. E. Maracá metálico e de cabaça, 2017. 1. Fotografia

consequência, o acordeom, pandeiro, violão, flauta e outros atrativos musicais foram introduzidos ao rito, Fernandes (1986).

O Xamanismo se abraça ao Santo Daime que da natureza vem e a ela retorna. Vera Froes ressalta que o a doutrina do Santo Daime “[...] originária dos rituais indígenas, influenciada pelo cristianismo, espiritismo e apresentando características de religiões africanas, que resultam no sincretismo religioso: a doutrina do Santo Daime” (FERNANDES, 1986, p. 26). O Santo Daime é uma manifestação religiosa que tem, como ato primordial, a busca do autoconhecimento. É uma doutrina que prega ajuda ao próximo e, para isso, necessita-se de se conhecer primeiro. De nada adianta querer ser caridoso, tentar ajudar, curar, se não se ajuda.

A disciplina é rígida, nessa doutrina, mas é um esteio para não se desviar da concentração. A música é o que dá sustentação a isso. Sem ela não se consegue a vibração, sintonia entre esse pequeno mundo e a imensidão de um mundo paralelo que está ao dispor de todas as pessoas. A porta do ‘cabelal’ está sempre aberta, basta tentar ir ao seu encontro e querer transpô-la, mas tem que ser merecedor para tal.

**“Cada um tem um cabelal,
de acordo ao que Deus lhe dá,
para viver neste mundo
é preciso procurar”¹⁸**

A utilização da ayahuasca, no Xamanismo e Santo Daime, é um ritual criterioso, disciplinado que faz com que o participante consiga viajar, no seu interior, e a mundos paralelos. Não é um simples alucinógeno, é algo preparado da natureza, que revela novas facetas da emoção física e espiritual.

Estudos desenvolvidos na Dinamarca, Suécia e Argentina na psicoterapia individual e de grupos com plantas classificadas como alucinógenas contribuíram para confirmar as teorias psicanalíticas de que essas plantas curam doenças psicossomáticas. Proporcionam também uma mudança de métodos terapêuticos; valorizando a relação médico-paciente, fornecendo um material novo devido ao fluxo inconsciente liberado pelas plantas, encurtando para a terapêutica a distância entre a emoção e a linguagem. (FERNANDES, 1986, p. 143).

¹⁸ Disponível em http://portalsantodaime.com.br/arquivos/livros/rainha/04_main.html. Acesso em 26 ago. 2017.

Convocar-se-á o Santo Daime, durante as discussões, para dialogar com o Candomblé e suas particularidades.

3.6 Preconceito religioso

A pesquisa ao abordar a religiosidade já entra num tema complexo. A religiosidade é a ligação do indivíduo a um ser supremo, ao sagrado e não depende da crença que a pessoa venha seguir enquanto religião. O que importa é a conduta: como a pessoa age dentro da religião que professa. Aí sim, ela estará exercendo a religiosidade. Kuchenbecker (2004) dá seu parecer do que é religiosidade.

Trata-se fundamentalmente do modo como a religião passou a fazer parte das várias culturas e grupos étnicos, sendo profundamente vivida e manifestada no meio do povo. Essa religiosidade está presente na intensa vida de devoção dos fiéis e no sentimento da presença e providência divina. (KUCHENBECKER, 2004, p. 294).

Sabe-se que o preconceito religioso está presente, na sociedade, há bastante tempo, por exemplo, em ocasiões distintas, instituições governamentais do Brasil viviam no encalço do Santo Daime, “Em diferentes épocas, a doutrina do Santo Daime sofreu a perseguição da polícia, desde o tempo do mestre Irineu, mas nem por isso o padrinho Sebastião deixou de realizar os seus trabalhos doutrinários.” (FERNANDES, 1986, p. 57).

A imprensa também exerceu papel de destaque, na perseguição de diversas religiões no território brasileiro, onde o Candomblé fez parte desse acossamento. Pode-se citar o jornal ‘A Ordem’ que funcionou, por vários anos, no estado da Bahia. Era uma imprensa jornalística considerada bastante influente.

Um entendimento fundamental que emerge da leitura do jornal *A Ordem*, nas três primeiras décadas do século XX, é que o bem da civilização em que a cidade se encontrava dependia do extermínio das práticas culturais e religiosas de matriz africana, notadamente, dos candomblés. Os argumentos da imprensa local identificavam essas expressões, e os indivíduos que lhes davam corpo, com o que havia de mais atrasado na vida da cidade. Essa concepção refletia a divulgação de teorias racistas que posicionavam o continente africano como o último na escala da evolução [...]. (SANTOS, 2009, p. 28).

A liberdade religiosa é amparada por lei, no Brasil, desde a primeira Constituição Brasileira, denominada de Constituição Política do Império do Brasil, outorgada no ano de 1824. Em seu Título 8º: Das Disposições Gerais e Garantias dos Direitos Políticos dos

Cidadãos Brasileiros, precisamente no Art. 179. & 5º, reza que: “Ninguém pode ser perseguido por motivo de religião, uma vez que respeite a do Estado, e não ofenda a moral pública.” (BRASIL, 2017).

Do mesmo modo, na Constituição vigente em nosso país, Constituição Federal promulgada em 1988, Título II: Dos Direitos e Garantias Fundamentais, Capítulo I: Dos Direitos e Deveres Individuais e Coletivos, Art. 5, inc. VI, reza que “é inviolável a liberdade de consciência e de crença, sendo assegurado o livre exercício dos cultos religiosos e garantida, na forma da lei, a proteção aos locais de culto e a suas liturgias.” (BRASIL, 2005). Mas o cumprimento da lei é dúbio. Ao se basear em culturas africanas e indígenas, observa-se que são manifestações religiosas praticadas por maioria de negros, índios e uma parcela considerável da população brasileira. Engloba não só o preconceito religioso, como também o racismo.

No Brasil, processam-se atitudes discriminatórias, principalmente com seguidores de crenças afrodescendentes e de origem indígena. O Candomblé é uma das religiões que mais sofre com a discriminação de cunho religioso, racial e de gênero. Nesse meio, existe desconfiança, medo. Muitos adeptos acabam camuflando suas verdadeiras opções religiosas.

Até recentemente, essas religiões eram proibidas e, por isso, duramente perseguidas por órgãos oficiais. Continuam a sofrer agressões, hoje menos da polícia e mais de seus rivais pentecostais, e seguem sob forte preconceito, o mesmo preconceito que se volta contra os negros, independentemente de religião. Por tudo isso, é muito comum, mesmo atualmente, quando a liberdade de escolha religiosa já faz parte da vida brasileira, muitos seguidores das religiões afro-brasileiras ainda se declararem católicos, embora sempre haja uma boa parte que declara seguir a religião afro-brasileira que de fato professa. (PRANDI, 2004, p.255).

Na primeira quinzena do mês de julho de 2017, situação de preconceito de base religiosa aconteceu na cidade de Santa Luzia, Minas Gerais: O Ministério Público de Minas Gerais impôs condições, para um terreiro de Candomblé, realizar seus cultos, tais como: horário de início e término do culto, dia da semana para as celebrações, e o mais estranho: que poderia utilizar somente um atabaque nas cerimônias. O acontecido desencadeou revolta aos seguidores do Candomblé e aos militantes das causas afro-brasileiras. O episódio foi levado à Assembleia legislativa de Minas Gerais que se prontificou a estudar a questão junto ao Ministério Público de Minas Gerais.

O que reivindicamos é simplesmente a igualdade de tratamento. A promotoria pública foi preconceituosa, discriminatória. Pensa que é Deus e fala como, quando e

a hora que podemos rezar. Estamos lutando por um direito nosso", afirma a diretora do Centro Nacional de Africanidade e Resistência Afro-Brasileira (Cenarab), Makota M. Celinha¹⁹.

Na sociedade brasileira, existe coexistência de religiões. Parte significativa de pessoas, quando indagadas sobre a aceitação de outras religiões, tem tendência a dar resposta positiva, existe consenso de base ideológica de que somos a nação da paz religiosa. Observa-se o que acontece é bem distante disso: vários conflitos estão aos nossos olhos, amplamente divulgados na mídia. Baseado nesse fenômeno social, também se evidencia, no decorrer da pesquisa, o aspecto da intolerância religiosa.

3.7 Musicoterapia e o olhar interdisciplinar

O caráter interdisciplinar se mostrou evidente, no presente estudo, ao revelar a relação íntima entre a música, a religiosidade e o processo saúde/doença. Fez emergir a uma reflexão sobre aspectos que se completam em áreas distintas. Mas, a que saúde e doença se referem? Existem diversos conceitos para defini-las, com intuito de esclarecimento, entende-se ser oportuno colocar a definição de Bábá King²⁰; explicação que se encaixa no objetivo da pesquisa.

O conceito de saúde é amplo. Do ponto de vista individual a saúde envolve o corpo, a mente, as emoções e o espírito. Podemos pedir a Obaluaiê que afaste as nossas doenças e nos conceda boa saúde em cada uma dessas áreas. Do ponto de vista coletivo as relações entre as pessoas também podem ser saudáveis ou doentes; pedimos a Obaluaiê e a todos os orixás que nos ajudem a regular as relações sociais. É sempre bom lembrar que temos um papel ativo na manutenção da nossa saúde: quem cuida de si mesmo e do seu entorno tem mais chances de viver uma vida saudável. (KING, Bába, 2016, s/nº).

¹⁹ LOPES, Raíssa. Luta por democracia e axé: Justiça impõe regras para cultos de Candomblé em MG. **Brasil de Fato (BDF)**. Site de notícias e uma radioagência, 20 de jul. de 2017. Disponível em <https://www.brasildefato.com.br/2017/07/20/luta-por-democracia-e-axe-justica-impoe-regras-para-cultos-de-candomble-em-mg/>. Acesso em 21 jul. 2017.

²⁰ Bábá King (Bàbálórìsà Adesíná Síkírù Sàlámì), filho de uma importante linhagem real, nasceu na cidade de Abèòkúta, no Estado de Ògún, na Nigéria. Sacerdote iorubá há décadas, reside no Brasil desde 1983. Doutor em sociologia pela Universidade de São Paulo (USP), Bábá King -ou Professor King- tem ainda um papel fundamental no registro da tradição oral da Religião Tradicional Iorubá. No Brasil, Bábá King fundou em 1988 o Centro Cultural Oduduwa, o Oduduwa Templo dos Orixás e a Editora Oduduwa, especializada em lançar obras sobre a Religião Tradicional Iorubá. Disponível em: <https://www.facebook.com/babakingoduduwa/>. Acesso 11 jun. 2017.

A musicoterapia se inseriu, nesse contexto, por ser um campo de conhecimento diversificado, onde dialoga com vários saberes. A utilização da musicoterapia é necessária, no processo saúde/doença. Com a cooperação do indivíduo e sua experiência cultural/musical, a música lhe fará bem e o ajudará a ser feliz, ou até mesmo, poderá socorrê-lo na cura de algum mal.

Musicoterapia estuda e põe em prática os efeitos que a música exerce sobre a pessoa, influenciando seu desenvolvimento nas funções psíquicas e motoras. Por intermédio da combinação de diversos tipos de sons, o indivíduo tem condições de se expressar melhor, ampliando seu campo de comunicação e fluindo suas emoções. Sabe-se que a música interfere diretamente no humor da pessoa, podendo até controlá-lo. Música que auxilia, na mudança de comportamento, e a pessoa percebe; com seu auxílio, um sentido diferenciado, na vida, focada para o otimismo.

Existem vários conceitos do que é a musicoterapia. É pertinente colocar o conceito da Federação Mundial de Musicoterapia (WFMT - *World Federation of Music Therapy*):

A utilização da música e/ou seus elementos (som, ritmo, melodia e harmonia) por um musicoterapeuta qualificado, com um cliente ou grupo, num processo para facilitar e promover a comunicação, relação, aprendizagem, mobilização, expressão, organização e outros objetivos terapêuticos relevantes, no sentido de alcançar necessidades físicas, emocionais, mentais, sociais e cognitivas. A Musicoterapia objetiva desenvolver potenciais e/ou restabelecer funções do indivíduo para que ele/ela possa alcançar uma melhor integração intra e/ou interpessoal e, conseqüentemente, uma melhor qualidade de vida, pela prevenção, reabilitação ou tratamento. (UBAM, 1996, p. 4).

Para praticar a musicoterapia, necessita-se do *Setting* Musicoterápico (*setting* terapêutico) – local onde se realiza a sessão de musicoterapia, pode ser clínica particular, clínica em um hospital público ou privado, espaço numa Unidade Básica de Saúde, Núcleos de Reabilitação ou no próprio local onde o doente está acamado.

No *Setting* Musicoterápico, utiliza-se de variados instrumentos musicais (violino, violão, flauta, teclado, etc.) e outros objetos sonoros como as mídias eletrônicas. Geralmente, além dos instrumentos musicais já citados, contém diversos instrumentos de percussão rústicos. É o antigo se abraçando com o moderno para um bem comum: a recuperação da saúde. Dizem Barcellos; Santos, (1996, p.18):

[...] a música é um recurso terapêutico em potencial, por seu caráter de linguagem e

de expressão e por possibilitar a conexão com conotações ligadas à área afetivo-emocional, relacionadas aos sentidos que o indivíduo e seu contexto atribuem ao fenômeno musical.

Situações em que se utiliza do *Setting* Musicoterápico:



Figura 9 – *Setting* Musicoterápico²¹.

João Carvalhal Ribas, estudioso da terapêutica musical, manifestou-se em uma visão apurada, no futuro, ao escrever o livro *Música e Medicina*, publicado em 1957. Suas ideias não se perderam, são atuais. No livro, há argumentações sobre a compreensão dos fenômenos musicais, precisamente os aspectos médico-psicológicos da música. Inclusive dedicou um capítulo à musicoterapia: “Estado Atual da Musicoterapia. Farmacopéia Musical.” (RIBAS, 1957, p. 181).

Comunidades religiosas, de variados segmentos, praticam uma espécie de musicoterapia nos seus rituais de cura. Não tem um caráter científico, acadêmico, mas sim uma cura espontânea, tradicional, culturalmente difundida, nos moldes simples de um povo

²¹Disponível em: <https://www.google.com.br/search?q=musicoterapia&client=firefox>. Acesso em 03 out. 2017.

que nutre a esperança de se curar. “[...] diante da situação de sofrimento, o fiel encontra na religião o apoio social, afetivo ou até mesmo material, ao compartilhar com familiares, amigos e membros dos grupos religiosos crenças, práticas e experiências de adoecimento.” (MOTA; TRAD, 2011, p. 336).

3.8 Formação do musicoterapeuta e sua inserção no SUS

É insuficiente o número de profissionais de musicoterapia, no Brasil, visto que é uma profissão ainda pouco difundida, bem como, quantidade reduzida de instituições de ensino que oferecem a graduação em Musicoterapia. Poucos estados brasileiros oferecem o curso; pode-se citar: Minas Gerais, Rio de Janeiro, São Paulo, Rio Grande do Sul, Paraná, Goiás, Pernambuco, Pará, Piauí. Laize Guazina fala sobre o grau de formação do musicoterapeuta.

Musicoterapia é um campo de conhecimento e profissional de formação de terceiro grau específica, que tem como característica principal o uso da música para a saúde das pessoas com base nas experiências musicais. Esse é um campo complexo e multifacetado, com diferentes linhas teóricas e áreas de aplicação que se desenvolve na interlocução com diferentes campos de produção e conhecimento em saúde. (GUAZINA, 2009, p. 110).

A Musicoterapia está inserida na Política Nacional de Práticas Integrativas e Complementares – PNPIC, que contempla o SUS (Sistema Único de Saúde) em quarenta procedimentos, a partir de 2013, que vão desde atenção básica ao atendimento de alta complexidade. Os procedimentos são inseridos no DATASUS (Departamento de Informática do SUS). Como resultado, o musicoterapeuta está habilitado a trabalhar no Sistema único de Saúde, portanto, ao profissional é concedido o CBO (Classificação Brasileira de Ocupações)²²: documento que retrata a realidade das profissões do mercado de trabalho brasileiro. O preenchimento do campo CBO, na carteira de trabalho, é obrigatório.

Como exemplo, podem-se citar dois procedimentos que são realizados, por musicoterapeutas, em equipes de atenção básicas: 1- Terapia Individual (acompanhamento de pessoas adultas com sofrimento ou transtornos mentais decorrentes do uso de crack, álcool e

²² A Classificação Brasileira de Ocupações - CBO é o documento normalizador do reconhecimento, da nomeação e da codificação dos títulos e conteúdos das ocupações do mercado de trabalho brasileiro. É ao mesmo tempo uma classificação enumerativa e uma classificação descritiva. Disponível em: <http://www.mtecbo.gov.br/cbsite/pages/informacoesGerais.jsf#3>. Acesso em 03 out. 2017.

outras drogas), 2- Ações de reabilitação psicossocial: (acompanhamento de paciente em saúde mental - Residência Terapêutica) ²³.

De acordo com Egito (1995), a musicoterapia vem crescendo como tratamento terapêutico. Processo constituído, por um conjunto de técnicas fundamentadas na música, que é utilizado em tratamentos, como prática integrativa complementar, que usa a música (em substituição a medicamentos químicos que podem causar diversos males ao organismo).

Precisa-se de políticas públicas e particulares, no que tange inaugurar mais escolas superiores de musicoterapia em diversas regiões do Brasil, com isso, incentivar principalmente os profissionais da saúde, e pessoas formadas em curso superior de música, a se qualificarem, e se tornarem futuros profissionais em musicoterapia, que se dedicarão nesse inovador conhecimento. Será uma oportunidade de se fazer notar pela academia e pela população. Enfim, mostrar à sociedade a importância da utilização da música no processo saúde/doença.

É considerável salientar que musicoterapeutas, muitas vezes, são confundidos com outros profissionais que atuam em hospitais, asilos, creches, etc. São grupos, espalhados pelo Brasil, de animadores, palhaços e bons músicos que usam o potencial artístico-musical em suas atuações. Artistas que se inspiram nos Doutores da Alegria²⁴. Em Diamantina – Minas Gerais, inclusive existem os Besterólogos de Diamantina²⁵.

[...] o palhaço se dirige ao que é saudável numa criança que está doente, no intuito de manter vivas as suas possibilidades de criar, de sonhar, de rir. De fato, o mundo do palhaço é bem diferente daquele do hospital, mas seu universo está muito próximo ao da criança. (RODRIGUES; FILHO, 2013, p. 76).

Para exercer a musicoterapia, tem que ter o curso superior, nessa área, como já foi citado anteriormente. Os artistas não têm acesso a todos os setores de asilos, hospitais, como o CTI, somente musicoterapeutas credenciados podem.

²³ SIGTAP, Sistema de Gerenciamento da Tabela de Procedimentos, Medicamentos e OPM do SUS. Disponível em: <http://sigtap.datasus.gov.br/tabela-unificada/app/sec/inicio.jsp>. Acesso em 25 fev. 2017.

²⁴ Doutores da Alegria é uma organização da sociedade civil sem fins lucrativos que utiliza a arte do palhaço para intervir junto a crianças, adolescentes e outros públicos em situação de vulnerabilidade e risco social em hospitais públicos e ambientes adversos. Disponível em: <https://www.doutoresdaalegria.org.br/conheca/sobre-os-doutores/>. Acesso em: 25 fev. 2017.

²⁵ Organização sem fins lucrativos criada, em 17 de junho de 2012, composta por universitários e pessoas da comunidade de Diamantina. Disponível em: <https://www.facebook.com/besterologosdediamantina/>. Acesso em: 25 fev. 2017.

3.9 Natureza

Falar sobre natureza parece uma tarefa simples, mas não é. A natureza é bem mais complexa do que se imagina. Os homens e a sociedade são vinculados à natureza. Se você quer desvendar a origem de algo, de certo procura a natureza desse algo.

Nos ramos religiosos citados, no decorrer da revisão bibliográfica, enxerga-se uma veneração e ‘uso’ sistemático da “Natureza” e tudo de bom que ela oferece. Mas fica uma indagação: será que tudo que é natural, que vem da natureza, é sempre benéfico? Depende da ocasião e do contexto da situação. Por exemplo, uma serpente pica alguém que pode ir a óbito, mas o próprio veneno da serpente se transforma em soro e pode salvar vidas. A serpente é boa ou é ruim? Beber água sacia a sede, pode até salvar a vida de uma pessoa desidratada, mas essa mesma água, em volume maior, provocaria uma enchente e mataria diversas pessoas. A água é boa ou é ruim?

Cada sociedade tem uma visão diferente de natureza e, ao longo dos séculos, sempre se procurou caracterizar a natureza até se chegar às 'leis' que a regem. Para conseguir explicar a natureza, exige-se uma intervenção humana, que pode ser por suas ideias. Portanto, natureza não é apenas o que enxergamos à nossa volta, mas a maneira pela qual se interpreta e age.

Nunca é de mais repetir: as explicações e as definições, sejam do que for, inclusive da natureza, jamais conseguirão se dissociar das ideias – e objetivos – de mundo de quem explica ou define. Isto é, para uma mesma pergunta – O que é natureza? –, encontraremos muitas respostas, dependendo do agrupamento humano, do tipo de sociedade, ou da classe social de quem responde. (CARVALHO, 1994, p. 16).

O ser humano tem relação profunda com a natureza, é capaz de refletir e alterá-la. Com essa aptidão para mudanças, ele passa a ser social e a construir cultura. Salienta Brandão (1994, p. 72) “[...] trata-se de falar sobre natureza. Trata-se de pensá-la na cultura. Isto é: tomada pelo homem, socializá-la, incorporada aos mundos humanos [...]”.

Pretende-se, neste momento, desenvolver algumas considerações sobre a leitura que Adorno (1985) realiza da relação homem-natureza, nos apegando à sua obra “Dialética do Esclarecimento”, escrita conjuntamente com Horkheimer.

No desenvolver de suas reflexões sobre o “esclarecimento” (aufklärung), Adorno; Horkheimer (1985) percebem e nos faz perceber que a razão, enquanto um projeto que visa trazer o homem para um mundo sem superstições, um mundo desencantado, necessariamente

se distância do mundo não humano. Concebe a natureza, como um mundo a ser reificado, sem alma, sem vida e, portanto, sem dor. A natureza, nada mais é do que um substrato e, só tem sentido e direito de existir, pelo fato de servir ao homem. Este projeto do esclarecimento se realiza plenamente ao se atrelar ao capitalismo. Este último permite ao primeiro à concretização, a praticabilidade de uma razão instrumental, razão esta que não permite a diferença e se denomina de universal.

Esta dominação da natureza, realizada pela razão instrumental, demarca a oposição entre uma visão mítica do mundo e uma visão ‘esclarecida’ do mundo, pois para a mitologia o conhecer não se dá distante do mundo natural, mas ao contrário: para se conhecer é necessário se ver enquanto o outro, perceber os seus sentidos. Há uma busca da comunicação. Para o esclarecimento, só a razão basta, ela é o instrumento do saber e, portanto, o que dá sentido às coisas. A natureza pertence ao universo do irracional e, é, portanto, temerosa.

Por outro lado, Adorno; Horkheimer (1985) percebiam, na mitologia, uma forma de esclarecimento, no sentido que a mesma tentava elucidar o mundo para o ser humano da época. Acreditando, assim, que o projeto do esclarecimento, enquanto processo de dominação do mundo natural, acompanha o homem desde eras remotas. Neste ponto, discorda-se de Adorno; Horkheimer (1985), pois este tipo de análise recai sobre uma ideia evolucionista, ou seja, que o pensamento dos povos antigos era de formulações primárias daquilo que se concretizaria num futuro próximo. E, como demonstram Adorno; Horkheimer (1985), o ‘esclarecimento’ que era ofertado pelo pensamento mítico era fundamentado conjuntamente com a natureza, originando assim, a nosso ver, uma sabedoria que ao dizer sobre o mundo, não precisava eliminar, alienar este mesmo mundo, pois para esta sabedoria não há necessariamente uma dicotomia cristalizada entre humanos e não humanos (como indicam os rituais de Candomblé e o Xamanismo). Porém, fazer este exercício de reflexão de que a mitologia é esclarecimento, permite a Adorno; Horkheimer (1985) pensarem também o contrário, ou seja, de que o esclarecimento também é uma forma de mitologia.

Compreendida a “oposição” entre mitologia e razão instrumental, pode-se ater às preocupações de Adorno; Horkheimer (1985) sobre a relação natureza-homem. Para Adorno; Horkheimer (1985), os esforços humanos, para se desvencilharem da natureza, sempre se voltaram para o próprio homem, a compreensão da natureza, como mero substrato para a manutenção da vida humana, tornou a própria vida humana um substrato, num mundo artificializado, onde as relações humanas se reificaram. O desejo de tornar a natureza sem

vida destrói, no homem, uma parte de sua vida, ao tentar ocultar a natureza, como parte fundamental do viver, o esclarecimento amputa do homem um viver mais pleno.

A dominação universal da natureza volta-se contra o próprio sujeito pensante; nada sobra dele senão justamente esse eu penso eternamente igual que tem que poder acompanhar todas as minhas representações. Sujeito e objeto tornam-se ambos nulos. (ADORNO & HORKHEIMER, 1985, p. 34).

Determinando a alienação na relação dos homens com os objetos dominados, a alienação permeia as relações dos homens consigo mesmos. E como o esclarecimento é totalitário e insaciável, ele eliminará todas as formas do irracional e, conseqüentemente, do natural. Mesmo que estas formas do irracional/natural tenham a aparência humana (mulheres, judeus); e apesar das potencialidades da natureza intra-humana, a dominação é totalitária e onipresente, ou seja, se realiza fora do homem, entre os homens e dentro dos homens.

Frederick Turner, em seu livro “O espírito ocidental contra a natureza”, apresenta a ideia de que a distância do homem ocidental, ou melhor, da visão ocidental do mundo em relação à natureza, tem suas raízes no campo espiritual. Ou, no momento, em que a visão mítica de mundo se afasta dos espaços naturais e se sedimenta numa noção antropocêntrica de mundo, em que a natureza é vista como oposta aos ideais humanos de vida. E, portanto, passível de dominação e subjugação aos interesses humanos. Turner (1990) demonstra-nos que a herança ‘mítica’ do ocidente se localizaria no antigo Oriente Médio, tendo influência dos sumérios, babilônios. Mas a fonte fundamental foi a mitologia israelita. Segundo o autor, é nas raízes míticas deste pensamento que surge a ideia de dominação da natureza e sedentarismo, e conseqüentemente um imaginário que destrona as forças da natureza de sua divindade, tirando o centro divino da terra e colocando-o no céu. O autor demonstra que esta visão da natureza está calcada na relação que estes povos tiveram com seu meio ambiente.

O que pretendo mostrar aqui é que no século XV, quando as investidas exploratórias do Ocidente além de suas fronteiras geográficas começaram a assumir a solenidade de um plano, a civilização estava dominada por atitudes profundamente enraizadas e muito antigas em relação à natureza indomada e mesmo à natureza não aproveitada pelos humanos, em relação aos homens que habitavam a natureza virgem e em relação aos laços a serem estabelecidos entre a “civilização” e os habitantes da natureza virgem. Essas atitudes, codificadas e implantadas nas escrituras, são de fato derivadas das lutas que os povos do antigo Oriente Médio travaram com seu meio ambiente marginal e inconfiável. (TURNER, 1990, p. 22).

Este tipo de visão de mundo contrasta profundamente, com uma visão paleolítica do mundo, que está representada nas cavernas, em seus desenhos. Sabe-se que os povos criadores destas imagens possuíam uma interpretação do mundo, produto de uma vivência em que a vida humana, apesar de ser humana, não era superior a outras. Seria um erro, segundo o autor, desprezar estas interpretações do mundo, tendo como argumento o fato destes povos representarem uma fase ‘irracional’ da vida humana na terra. Assim muitas vezes os pesquisadores e a nossa sociedade em geral apreciam a arte, mas não apreciam ‘a visão de mundo que a engendrou’.

Como é simbolicamente apropriada a necessidade de mergulhar nessas cavernas da Europa e da África para reencontrar os prazeres e mistérios do mito! É como regressar ao útero do tempo. Da mesma forma, é ótimo que a descoberta de cada vez mais cavernas nos faça perceber a enorme variedade e plasticidade dessa arte dos “homens das cavernas”. Com isso, finalmente palavras como “rude”, “primitivo”, “ingênuo” e “ignorante” se tornam inevitavelmente inúteis e as nossas interpretações monolíticas encontram resistência constante nas evidências cada vez mais complexas. Quando penetramos nesse mundo de mitos descobrimos espantados que nós mesmos parecemos primitivos e comicamente sérios em meio aos jogos esotéricos e sofisticados dos povos das cavernas. [...] A relativa escassez de figuras humanas nas paredes e nos tetos das cavernas não nos surpreenderia tanto se não fôssemos vítimas de uma civilização de há muito desmitologizada, antropocêntrica. (TURNER, 1990, p.14 - 15).

Assim, o espírito ocidental, tendo por base o cristianismo com toda sua herança cultural judaica, constrói o processo espiritual de rompimento, com esta visão de mundo, representada pelos desenhos das cavernas, visão esta que se desenvolveu no período de caça e coleta. Esta ruptura com o mundo natural acompanha e determina as práticas econômicas contemporâneas.

Turner (1990) demonstra também que este afastamento do ser humano da natureza tem relações, com o domínio masculino em detrimento do princípio feminino. Ao comentar os mitos sumerianos, entre outros, demonstra que a figura feminina das deusas foi perdendo lugar para o princípio masculino, isso se deu principalmente quando as forças da natureza, representada pela figura da semente que no “útero” escuro da terra brota para a vida, similar à concepção da mulher.

Lembra-nos que os testemunhos antropológicos demonstram que as mulheres foram as primeiras a praticarem a agricultura. Além deste fato objetivo, os psiquiatras veem, nessa questão, uma frustração masculina de não poder gerar a vida. A reação masculina a esta situação teria levado o homem a querer produzir a vida e, para tanto, dominar a natureza e

consequentemente o seu princípio feminino. A técnica representada pelo instrumento que fere a terra é o meio para este domínio.

Seria um erro não levarmos a sério as narrativas míticas de qualquer povo. Nada perdemos de inteligência e de aprendizado ao levar a sério as vozes e os espíritos dos lugares, as dimensões espirituais da história de um povo. Ao contrário, desprezar as ordens divinas e os espíritos da terra, considerando-os racionalizações óbvias de agressões ou meras credulidades infantis, é repetir velhos erros – tanto dos conquistadores como da historiografia. As consequências são trágicas nos dois casos. O essencial é invisível, disse Voltaire, e as coisas que moveram povos e deram forma a história não foram apenas (e talvez nem predominantemente) as que tiveram expressões documentáveis e quantificáveis e que por isso são suscetíveis à interpretação racional: economia, política ou as vontades conscientes dos homens. (TURNER, 1990, p.40).

Poder-se-ia ter utilizado outros autores, para discorrer sobre a relação humano e natureza, no ocidente, mas acha-se que estes autores exemplificam o que se quer passar, ou seja, a diferença do conceito de natureza.

3.10 Música no silêncio e inclusão

Tanto o ruído quanto o silêncio são valiosos, na vida de uma pessoa, e a música faz parte disso. “O mundo é barulho e é silêncio. A música extrai som do ruído num sacrifício cruento, para poder articular o barulho e o silêncio do mundo” (WISNIK, 1989, p. 35).

Existem pessoas que têm dificuldades em silenciar. Situação que acontece, possivelmente, porque elas talvez desconheçam o benefício que o silêncio trás. Gramacho; Gramacho (2002, p. 12) relatam que “Para silenciar é preciso se concentrar, algo difícil de conseguir na nossa cultura ocidental, onde tudo age contra essa capacidade”. É importante o valor que o silêncio tem, e diversas espécies de ruídos: rádios transmissores, sons de indústrias, carros esportes, faz-nos perder essa ausência de som. Schafer (1991).

Através do silêncio, ouve-se o som interior provocado pela serenidade. Faz ir à procura de algo, ter uma ideia, vir à solução de um problema (físico ou espiritual) ao debruçar, em si, nos momentos de calada. Às vezes, o não dizer nada é mais vantajoso que um discurso completo. Para o xamã, o silêncio significa que:

O poder de cura está dentro de nós. Se buscarmos o silêncio, o estado de meditação, se procuramos nos ouvir e conseguimos escutar a nossa alma (aqui entendida como Animal de Poder, a energia responsável pela manutenção do corpo físico, da saúde e do bem-estar), saberemos o que é preciso fazer para deflagrar o processo de cura. (GRAMACHO; GRAMACHO, 2002, p. 17).

De acordo com Schafer (1991, p. 72), “Não há nada tão sublime ou atordoante em música como o silêncio”. O som é um rasto entre o silêncio e o ruído, e as músicas ocorrem nesse iniciar. Wisnik (1989). Na escrita musical, esses dizeres são ratificados: existe um artifício que revela a música mais atrativa, bela; denominada ‘pausa’ que indica a duração do silêncio. A pausa é muito utilizada em performances musicais com excelentes resultados. Em seguida, ilustração que representa a figura da pausa em uma partitura de música:



Figura 10

Abramovitz (2002) observa que há diferenciação entre o vínculo da música e o silêncio, na execução de música clássica ou popular, em uma apresentação musical. A título de exemplo, cita-se a relação diferenciada entre música e silêncio numa ‘Concentração do Santo Daime’: comumente, nas concentrações daimistas, os participantes, sob o efeito da ayahuasca, podem ter várias reações, entre elas o vômito: ato que se considera ruído. Esse episódio desperta o comandante da sessão que ordena toques de hinos: ato que serve de alívio, alento à pessoa que padece naquele momento.

Então a música acaba servindo também para encobrir o ruído, em contraposição à necessidade de silêncio para se ouvir música em outros contextos. Em alguma medida, a música dos hinos é uma forma de silenciar os ruídos que interferem na concentração dos participantes. Então, em lugar de o silêncio compor uma moldura para a execução musical, como na sala de concerto, é o canto dos hinos que faz uma moldura para o silêncio da Concentração. (ABRAMOVITZ, 2002, p. 27).

Igualmente, o silêncio é importante na cerimônia de Candomblé. Não só os tambores, as vozes e as danças representam o ritual. Há momentos em que o silêncio é necessário, o que dá vazão a comportamentos especiais, para que determinados procedimentos ritualísticos tenham êxito. De acordo com Bastide (1961), para o candomblecista iniciar, no

culto dos orixás, existem vários rituais a seguir: em um deles, o iniciante tem a cabeça raspada e ainda realiza vários preceitos que inclui ficar enclausurado, num quarto pequeno chamado ‘camarinha’, durante vários dias, sem se comunicar com ninguém, somente com sacerdotes da casa.

Quando percebi que ali eu teria que me enfrentar, chorei muito, sabia que aquele processo de transformação mudaria minha vida como um todo, que nada poderia mais ser igual, que aquele com certeza seria o divisor de águas da minha vida. Chorei ainda mais, durante muito tempo, e me deparei com o silêncio. O silêncio do lugar e do silêncio interno que eu sentia tomar conta de mim era quase como um vazio, mas era só silêncio, e ao mesmo tempo meu corpo estava sendo preenchido de tudo aquilo que faltava para me permitir ser feliz. Parei de chorar e voltei a dormir. (ROCHA; RIVAS, 2012, p. 80).

A eficácia do som é tão completa que até uma pessoa surda pode senti-lo, vivenciá-lo. Ser capaz, não de ouvir, mas de sentir as sutilezas do som provenientes das sensações sonoras provocadas pela vibração. É uma vibração inusitada, que pode alcançar a profundidade de um ser não ouvinte, que se emociona ao ‘escutar o silêncio’ e, na imensidão do que parece improvável: perceber a música no silêncio.

Para muita gente – inclusive para quem fisiologicamente não pode ouvir – tudo pode ser música: o movimento mudo das constelações em contínua expansão, a escola que passa sambando, um jogo, o pulsar cadenciado do coração seu ou alheio, um rito, um grito, o canto coletivo que dá mais força ao trabalho. (MORAES, 2008, p. 7).

A participação do aluno surdo em aulas de música ainda é limitada. Por que o sentir, participar da música é uma regalia exclusiva do mundo dos ouvintes? “[...] respeitar a diferença é considerar a forma peculiar das pessoas surdas sentirem a música e não privá-las desse prazer” (CERVELLINI, 2003, p. 10).

Pensa-se que muito profissional ainda não percebe a importância da inserção desse aluno no ‘mundo da música’. Ainda há pouca informação de que aluno surdo tem condição de realizar tarefas, que exigem ou possam levar a uma habilidade musical. Para sanar essa problemática, exige-se parceria fundamental, com a comunidade escolar, em peculiar atenção aos professores das outras áreas, a família e as entidades privadas e governamentais. Os/as professores/as e profissionais que trabalham, com pessoas surdas, podem ficar apreensivos por não terem capacitação essencial para lidar com essa diversidade.

O surdo, mesmo não ouvindo, pode pairar sobre seus pensamentos a grandeza do som, portanto, consegue se expressar no silêncio. Nasceu ou perdeu o ato de ouvir, mas tem a

capacidade de tocar um instrumento musical, tudo dentro de um ritmo, cadência, algo regido pelo poderio que o som abrange. “Depois do silêncio, o que mais se aproxima de expressar o inexprimível é a música (Aldous Huxley)”²⁶.

Segue um poema e pensamentos que são mostrados, não com intuito de confundir, mas uma reflexão sobre o papel do silêncio e do som, cuja sutileza é inseparável. O poema e os pensamentos encontram-se no livro ‘Ouvido Pensante’, do escritor Murray Schafer.

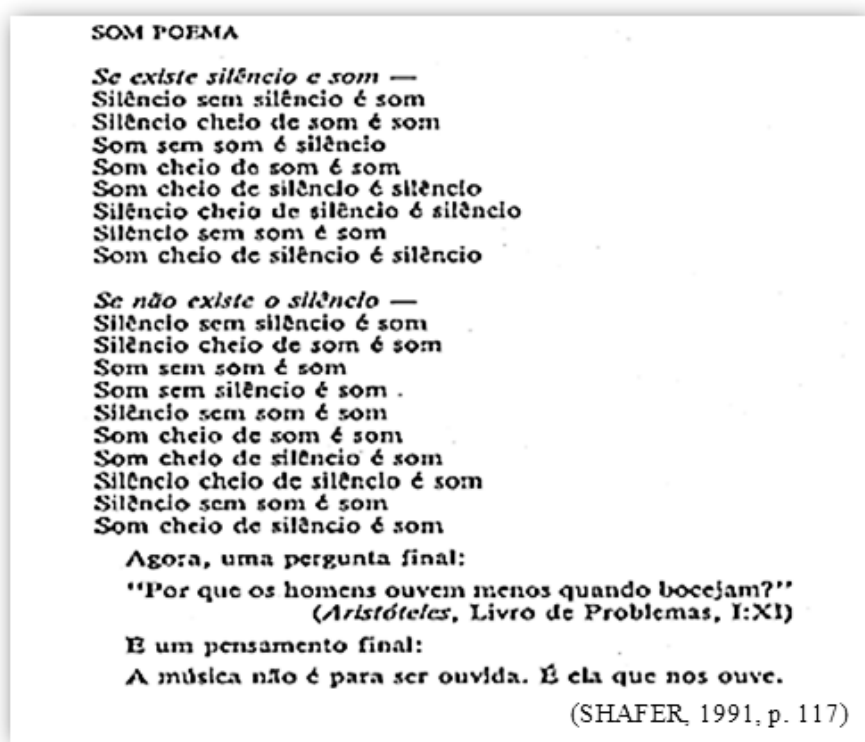


Figura 11

3.11 Contribuição da antropologia na saúde de populações tradicionais

O atrelamento da antropologia à saúde é de suma importância num campo de investigação social, cultural e político-econômico. Compreende-se como um esforço interdisciplinar. “A preocupação com atenção diferenciada e sensibilidade cultural de programas de saúde estimulou o diálogo interdisciplinar e a colaboração dos antropólogos nas

²⁶ Disponível em https://www.pensador.com/autor/aldous_huxley/. Acesso em 25 fev. 2017.

práticas cotidianas de alguns espaços do Sistema Único de Saúde no Brasil” (GARNELO; LANGDON, 2005, p. 152).

As culturas são diferentes, cada uma tem seu conhecimento e valor. O modelo hegemônico epidemiológico precisa ‘dar o braço a torcer’, com a percepção de que um campo de saber pode contribuir, e muito, um com o outro. Sob um olhar diferenciado, a antropologia pode se unir plenamente à epidemiologia. Torna-se instigante porque consegue reunir o clínico ao cultural. Vê-se que é um campo em edificação que necessita de mais pesquisas e ação recíproca entre esses dois campos de saberes.

É possível um ponto de junção, uma relação profunda entre a antropologia e epidemiologia. Volski (2016, p. 19) considera que “O papel da antropologia da saúde é tratar a doença superando os limites biológicos do corpo e as explicações biomédicas do homem”. Geralmente, a epidemiologia tende a ser estática, quantitativa, olha o lado biológico. Já a antropologia tende para o textual, qualitativo, social. Antropólogos e epidemiologistas precisam encontrar meios de trabalhar juntos, contribuir, assim, para o bem estar humano, priorizando a ideia de padrões de saúde/doença e comportamento.

Quando existente, o interesse dos profissionais da saúde em conhecer a ‘cultura popular’ ou ‘tradicional’ de seus pacientes visa principalmente à aplicação de uma receita antropológica que viabilize uma moldagem de comportamentos às premissas e recomendações do sistema médico-científico. (GARNELO; LANGDON, 2005, p. 138).

Surge o dilema entre o quantitativo e o qualitativo, o segundo muitas vezes renegado por ser subjetivo, mas uma mudança gradativa de paradigma se instaura e passa a ser reconhecido como um conhecimento científico preciso. A ciência moderna é rigorosa, com um conhecimento que caminha à frente por intermédio da especialização, portanto disciplinado. Os cientistas acabam presos, escravizados a esses saberes. Conforme Loro (2009, p. 4): “O saber rigoroso, a precisão quantitativa, a rejeição, o desencantamento, a falta de prazer e de emoção da ciência moderna faz com se perca a riqueza de compreensão”.

Índios, afrodescendentes e outras ramificações culturais fazem parte da nossa sociedade. Nos rituais de origem indígena, principalmente o Xamanismo e Santo Daime, bem como, Candomblé, Umbanda e outros, utilizam-se de saberes culturais tradicionais diferenciados. O trabalho em conjunto entre o modelo biomédico atual e a antropologia é significativo no que tange, por exemplo, a saúde do indígena.

Pensa-se que muitos profissionais de saúde ou mesmo alguns antropólogos não compreendem que estão lidando com um segmento especial, “Em geral ainda existe pouca

compreensão entre a maior parte dos profissionais que trabalham com saúde indígena, e mesmo entre os antropólogos, sobre o significado e a importância de atenção diferenciada” (MINAYO; COIMBRA, 2005, p. 149).

Existe uma espécie de conflito entre os profissionais de saúde e antropólogos. A contribuição dos antropólogos é, às vezes, incompreendida na atenção básica à saúde oferecida aos índios. Por exemplo, o papel do Agente Comunitário de Saúde é relevante, nesse contexto, porque ele não é um agente comum, mas sim um Agente Indígena de Saúde, portanto, tem atribuição de saber lidar com os indígenas.

Uma das contribuições da antropologia é ajudar esse profissional de saúde compreender a cultura de um povo e seus saberes sobre saúde/doença. São pessoas que, muitas vezes, não conhecem ou não gostam de usar o tratamento alopata, preferem ajuda primordial da música e seus instrumentos percussivos, da dança, das ervas medicinais que fazem parte dos rituais de cura.

Uma contribuição essencial do antropólogo está no campo da capacitação de recursos humanos em saúde, não para descrever os elementos culturais de outros povos, mas para sensibilizar e capacitar os profissionais, para utilizar o método antropológico nas interações com os pacientes, na busca da integralidade da atenção. Nessas situações, o objetivo da capacitação não seria converter o profissional da saúde em antropólogo, mas contribuir para ampliar sua visão sobre os processos de saúde e doença, auxiliando-os a articular suas intervenções com os saberes e práticas de auto-atenção. (GARNELO; LANGDON, 2005, p. 150).

Verdades científicas incutidas, na epidemiologia, estabelece uma situação complicada ao lidar com os grupos indígenas. De que maneira mudar o pensar, o agir de uma comunidade, desvirtuar suas verdades e crenças? Eles têm diversos hábitos aprendidos com seus antepassados. São vários costumes continuados a cada geração. O xamã (pajé) é o ator principal nesse contexto. Afastar a tribo do seu médico-curandeiro é cruel porque ao xamã se credita a maior confiança. Por intermédio da natureza, ele consegue viajar a outros mundos, na busca da cura natural, e isso o indígena tem como verdade.

Esta reflexão ilustra bem o que pensam Morin; Silva; Clotet (2001, p. 16). “Nem só de verdades científicas alimenta-se o homem. A obra de Morin reconhece o valor da religião, da arte, dos mitos. Não há humanidade sem imaginário. O sonho também move o homem”. Faculdades, na época em questão, estavam focadas em estudar sobre variados saberes tradicionais culturais. Edgar Morin, que também é antropólogo, e outros estudiosos dessa temática, já falavam sobre isso.

Agora se faz nas faculdades pesquisas e cursos de etnofarmacologia, da farmacologia dessas populações. Considera-se que o modo de curar dos xamãs não é unicamente ilusão, mas prática psicossomática de curar enfermidades. Considera-se também que os analfabetos não são pessoas sem cultura, mas que têm a cultura oral, tradicional, velha, muito antiga, como também sábia. Cada cultura tem verdades, conhecimentos, sabedoria, como também ilusões, equívocos. (MORIN; SILVA; CLOTET, 2001, p. 41).

Equipes de saúde precisam estar mais bem preparadas para lidarem com os grupos indígenas, procurar ter relações respeitadas com eles. “Estudos em Antropologia são fundamentais para se começar a pensar em práticas de saúde mais humanas” (VOLSKI, 2016, p. 20). A antropologia entra, nessa interação, como coadjuvante na figura de um assessor: elo necessário para atender uma clientela diferenciada. Um serviço será eficaz na medida em que seja compreendido, portanto, o papel da antropologia é direcionar essa compreensão.

4 MATERIAIS E MÉTODOS

Em consonância, com o objetivo geral, que busca a percepção de membros de comunidades religiosas, em especial o Candomblé, sobre a influência e ou sentimento causado pelo som ou música, durante o ritual (culto) religioso, e sua influência no processo saúde/doença, decidiu-se por uma pesquisa descritivo-exploratória, com abordagem qualitativa que Minayo (2009, p. 27) discorre: “[...] ela trabalha com o universo dos significados, dos motivos, das aspirações, das crenças, dos valores e das atitudes.”. Pesquisa de corte transversal, voltada para um contexto social, portanto, um estudo que reuniu informações detalhadas e ordenadas sobre o fenômeno proposto na pesquisa.

Além da contribuição dos dados bibliográficos, a coleta de informações foi por intermédio de observação participante:

Definimos observação participante como um processo pelo qual um pesquisador se coloca como observador de uma situação social, com a finalidade de realizar uma investigação científica. O observador, no caso, fica em relação direta com seus interlocutores no espaço social da pesquisa, na medida do possível, participando da vida social deles, no seu cenário cultural, mas com a finalidade de colher dados e compreender o contexto da pesquisa. Por isso, o observador faz parte do contexto sob sua observação e, sem dúvida, modifica esse contexto, pois interfere nele, assim é modificado pessoalmente. (MINAYO, 2009, p. 70).

Também se utilizou da história oral temática cujo significado é descrito por Meihy (2002).

A história oral temática é quase sempre usada como técnica, pois frequentemente articula diálogos com outros documentos. [...] Por partir de um assunto específico estabelecido, a história oral temática se compromete com o esclarecimento ou a opinião do entrevistador sobre algum evento definido. A objetividade, portanto, é direta. Nesse ramo da história oral, a hipótese de trabalho é testada com insistência e o recorte do tema deve ficar de tal maneira explícito que conste das perguntas a serem feitas ao colaborador. (MEIHY, 2002, p. 145).

Serviu-se, além disso, do recurso da entrevista pessoal semiestruturada em que o tema escolhido pôde ser exposto pelo entrevistado, livremente, sem se ater às perguntas emitidas. Perguntas que se combinaram entre fechadas e abertas Minayo (2009).

4.1 População alvo da pesquisa

Foram entrevistadas trinta e uma pessoas: sacerdotes, participantes e

frequentadores dos Terreiros de Candomblé Mamãe Oxum e Ilê Axé Abaluaê, situados em Diamantina – Minas Gerais. Dentre os entrevistados, os que estavam na faixa etária acima de 18 anos, independente da orientação sexual e de gênero. A princípio, o método selecionado para trabalhar o tamanho da amostra, foi o de saturação teórica que Minayo (2009) explica:

[...] costumeiramente se opta por definir o número de sujeitos por inclusão progressiva (sem demarcar a *priori* o número de participantes) que é interrompida pelo critério da saturação, ou seja, quando as concepções, explicações e sentidos atribuídos pelos sujeitos começam a ter uma regularidade de apresentação. (MINAYO, 2009, p. 48).

A saturação teórica não se concretizou, visto que, no decorrer das entrevistas, percebeu-se que os candomblecistas dos dois terreiros de Candomblé demonstraram grande interesse e vontade de participar das entrevistas. De tal forma, que se optou por entrevistar todos os interessados, também para evitar constrangimentos às partes envolvidas na pesquisa.

4.2 Universo empírico

O trabalho de campo foi realizado em dois Terreiros²⁷ de Candomblé da Nação Ketu²⁸ (Keto, Queto), de origem Yorubá²⁹ (Iorubá) – culto dos Orixás de Ketu. Terreiros localizados na cidade de Diamantina – Minas Gerais. Escolheu-se trabalhar, na totalidade, porque são os únicos em atividade na cidade, também pelo motivo um dos terreiros ter sido criado recentemente, e possuir população mais jovem de seguidores. Esse aspecto aguçou curiosidade em saber em que assemelham e diferenciam. Ambos os terreiros são registrados como atividades de organizações religiosas – CNAE 9491000, e são entidades filantrópicas. Moradias simples, sem luxo, que é uma das características dos candomblecistas de Diamantina – Minas Gerais.

Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum, situado na Rua Belo Horizonte, 311, bairro Bela Vista em Diamantina – Minas Gerais. Era liderado por Maria dos Anjos Silva: Ialorixá³⁰ Mãe Lia de Oxum, que já foi contemplada com o Prêmio Culturas Populares 2008 – Mestre

²⁷ Nome dado às casas de culto Yorubá.

²⁸ No Brasil, a expressão “Nação de Ketu” indica uma modalidade de candomblé, e não o reino yorubá. É uma expressão que se tornou símbolo dos antigos africanos para cá trazidos, e que definiu o sistema religioso yorubá aqui professado.

²⁹ Povo nigeriano que se dividiu em diversas tribos ou nações: Os Ketu, os Oyó, os Igejá, os Gege e os Nagô.

³⁰ A suprema dentro de um Terreiro (casa de santo); o mesmo que Mãe de Santo.

Humberto de Maracanã, na categoria Mestre. Prêmio oferecido pelo Ministério da Cultura, Secretaria da Identidade e da Diversidade Cultural³¹.

Ano de fundação do Terreiro Mamãe Oxum: 1990, dia 03 de agosto. É um terreiro em homenagem a Nossa Senhora da Conceição. A raiz (descendência) do Terreiro vem de Belo Horizonte, do Centro Espírita Discípulos Pai Eterno, cuja líder é a Ialorixá Mãe Marlene do Gantois. Terreiro cuja raiz se origina da Bahia, do Terreiro Ilê Axé Iyá Omin Iyamassê³², afamado como Terreiro do Gantois, que já foi liderado por Escolástica Maria da Conceição Nazaré, conhecida como Mãe Menininha do Gantois (1894-1986).



Figura 12 – Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum³³

No decorrer da pesquisa, dia 26 de agosto de 2016, Mãe Lia de Oxum faleceu, em consequência, o terreiro de Candomblé Mamãe Oxum ficou fechado, por trinta dias, seguindo o tempo de luto estipulado pelo Candomblé da nação Ketu. Segundo Santos (1986, p. 221), para o Candomblé, “Morrer é uma mudança de estado, de plano de existência e de status. Faz

³¹ Disponível em: www.cultura.gov.br/inscricoes-encerradas/-/asset_publisher/OGLsXHWKcSB5/content/edital-premio-culturas-populares-2008-mestre-humberto-de-maracana-197378/10883. Acesso em: 12 abr. 2016.

³² O Ilê Iyá Omin Axé Iyámassê foi fundado em 1789, por Maria Julia da Conceição, após a morte da mãe de santo, Iyá Marcelina que comandava o terreiro da Casa Branca. Com a morte da ialorixá suas duas filhas Maria Júlia da Conceição e Maria Julia Figueiredo disputaram a chefia do candomblé. A liderança da casa coube à Maria Julia Figueiredo, já que era a substituta legal. Com esta decisão, Maria Julia da Conceição afasta-se do terreiro com alguns dissidentes e funda o Terreiro do Gantois, na Rua Mãe Menininha do Gantois, s/n (antigo Alto do Gantois), bairro da Federação, Salvador. Seu nome africano, Ilê Axé Iyá Omin Iyamassê, faz alusão a uma divindade feminina, senhora das águas. Já o nome em português refere-se ao antigo proprietário do terreno onde está estabelecido o terreiro: um europeu chamado Gantois. Dentre as Ialorixás do Gantois, sobressai-se Mãe Menininha do Gantois, que presidiu a casa por sessenta anos e ganhou reconhecimento e destaque como liderança religiosa no país. Maria Escolástica Nazaré, a festejada Mãe Menininha do Gantois, a “Oxum mais bonita”, foi cantada em verso e prosa mas, acima de tudo, respeitada e reverenciada. Terreiro do Gantois é um dos oito tombados pelo Iphan no Brasil. Disponível em: <http://iphanba.blogspot.com.br/2015/05/festa-no-terreiro-do-gantois-em-salvador.html>. Acesso em: 23 set 2017.

³³ TIBÃES, L. E. Fachada do Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum, 2016. 1. Fotografia

parte da dinâmica do sistema que inclui, evidentemente, a dinâmica social”.

Temporariamente, no lugar da Mãe Lia de Oxum, ficou, por alguns meses, responsável pelo terreiro o Babalorixá³⁴ Edson Jorge dos Santos Gomes – Sacerdote dos cultos afros – como ele gosta de ser chamado. No ambiente de Candomblé, Edson Jorge é denominado Babálorisá³⁵ Lê Ty Ogunjá, conhecido como Pai Lê. Nasceu praticamente dentro do Candomblé. Tem sessenta e seis anos de idade, é teólogo e ficou uma temporada, na Nigéria, país da África, estudando a fundo a “religião dos orixás”. Na Nigéria, ele aprimorou a língua iorubá, a qual fala fluentemente.

Pai Lê veio, de Belo Horizonte – Minas Gerais, para dar continuidade aos trabalhos do Terreiro Mamãe Oxum e preparar, dar iniciação ao neto de Mãe Lia, de acordo com os preceitos do Candomblé da raiz Ketu. O neto é o herdeiro espiritual da casa, por isso é o sucessor de Mãe Lia. Ele se chama Bruno Leonardo da Silva – Yawô Bruno de Ogum.



Figura 13 – Ialorixá Mãe Lia de Oxum³⁶



Figura 14 – Yawô Bruno de Ogum³⁷

³⁴ Sacerdote líder do Terreiro (casa de santo); o mesmo que Pai de Santo.

³⁵ Babalorixá em yorubá.

³⁶ OXUM, Mãe Lia de. Foto acervo Terreiro de Candomblé Mamãe de Oxum. Disponível em <https://www.facebook.com/Terreiro-de-Candombl%C3%A9-Mam%C3%A3e-Oxum-283846311758209/>. Acesso em 13 mai. 2016.

³⁷ TIBÃES, L. E. : Yawô Bruno de Ogum, 2016. 1. Fotografia



Figura 15 – Babalorisá Lê Ty Ogunjá (Pai Lê)³⁸

Em sequência, dar-se a conhecer o Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê, situado na Rua Maria Leopoldina, 30, bairro Jardim Imperial, Diamantina – MG. Fundado em 2007, dia 16 de agosto. É um Terreiro que homenageia São Lázaro, chamado de Casa de Força São Lázaro.

O líder é Lindomar Aparecido de Abreu – Babalorixá Lindomar de Abaluaê (Pai Lindomar). O terreiro é de raiz vinda do Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum, portanto, Pai Lindomar é Filho de Santo (expressão que será explicada mais adiante) de Mãe Lia de Oxum. Lindomar é praticante do Candomblé por influência familiar e foi médium do Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum desde a juventude. Foi crescendo, dentro do terreiro, e passou por vários estágios até chegar à condição de babalorixá, na qual lhe deu o direito de abrir novo terreiro a seu comando.

³⁸ TIBÃES, L. E. Pai Lê, 2016. 1. Fotografia



Fig. 16 – Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê³⁹



Fig. 17 – Lindomar de Abaluaê (Pai Lindomar⁴⁰)

4.3 Aspectos éticos

O trabalho se apoiou na Resolução 466/2012 do Conselho Nacional de Saúde (CNS) que aprovou as diretrizes e normas regulamentadoras de pesquisas envolvendo seres humanos. (BRASIL, 2012). O projeto de pesquisa foi submetido ao Comitê de Ética e Pesquisa (CEP – UFVJM), no qual foi aprovado. Foi requisitada a autorização dos Terreiros de Candomblé, onde se aplicou parte da pesquisa, através da assinatura da Carta de Instituição Coparticipante. Também foi pedido aos sujeitos da pesquisa o aceite e assinatura do Termo de Consentimento Livre e Esclarecido (TCLE).

4.4 Critério para análise de dados

As entrevistas semiestruturadas, em que os discursos dos sujeitos foram gravados e transcritos, na íntegra, com apoio do software de transcrição de áudio Express Scribe Pro v

³⁹ TIBÃES, L. E. : Fachada do Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê, 2016. 1. Fotografia.

⁴⁰ TIBÃES, L. E. Pai Lindomar, 2016. 1. Fotografia

5.78⁴¹, produziram informações diversificadas pelas particularidades da fala de cada um. Houve interpretação e estudo cuidadoso do significado, nas falas dos entrevistados, à procura da compreensão do pensamento do participante da entrevista, por intermédio do conteúdo do texto coletado, portanto, visou à transparência da linguagem utilizada. Fundamentado nisso, foi feita uma Análise de Conteúdo que, segundo Bardin (2002), a análise se organiza em três fases: a) Pré-análise; b) Exploração do material; c) Tratamento dos resultados e interpretação.

Dentro do pressuposto da Análise do Conteúdo, foi utilizado recurso prático denominado ‘Análise temática’, que reuniu dados coletados das entrevistas dos terreiros de Candomblé em estudo. Os dados foram distribuídos, num primeiro momento, em eixos temáticos (categorias) baseados, no tema da pesquisa e no roteiro das entrevistas. De acordo com Bardin (2002, p. 119), “A categorização tem como primeiro objetivo (da mesma maneira que a análise documental), fornecer, por condensação, uma representação simplificada dos dados brutos”.

Posteriormente, os eixos principais foram divididos em subeixos (subcategorias) temáticos, ou seja, em tópicos de menores tamanhos, que originaram dados mais precisos em relação ao objeto de estudo, portanto, permitiu-se fragmentar os discursos coletados. Esse artifício proporcionou uma inovação, isto é, aparecimento de outro texto detalhado. Os eixos principais foram organizados em seis categorias a seguir:

CATEGORIA PRINCIPAL
1. Influência para seguir a religião Candomblé
2. Preconceito por ser do Candomblé
3. Religiosidade
4. Sentimento e ou percepção causada pela música percussiva, canto e dança
5. A cura;
6. Natureza

⁴¹ Express Scribe Pro v 5.78 é um software de reproduzidor de áudio profissional para PC ou Mac, projetado para auxiliar a transcrição de gravações de áudio. Disponível em <http://www.nch.com.au/scribe/index.html>. Acesso em 15 set. 2016.

Sequencialmente, os eixos principais originaram novos tópicos:

SUBCATEGORIAS
1. Fé e Família
2. A dualidade bem e mal
3. Transe
4. Natureza e Oferendas
5. Religiosidade se entrelaça, com música, e promove a cura
6. A importância do Ogã (Ogan)
7. O canto que cura
8. O preconceito persiste

De posse dos dados resumidos, foi feita a análise, baseada nas vozes dos sujeitos da pesquisa, que consistiu em cruzamento de dados entre o material coletado das pesquisas bibliográficas e os depoimentos dos membros dos dois terreiros. Isso proporcionou um ‘diálogo’ entre os autores e os membros do universo empírico. Essa junção deu origem a um novo texto pormenorizado que poderá ser visto a seguir.

5 APRESENTAÇÃO DISCURSIVA E ANÁLISE DOS RESULTADOS

As pessoas, em certos momentos, estão propensas a revelar sobre situações vividas por elas. Essas experiências são o foco central da análise das entrevistas captadas através da história oral. Meihy (2002).

As entrevistas⁴² coletadas, no trabalho de campo, duraram em média de aproximadamente doze minutos e cinquenta segundos, gravadas com a permissão dos entrevistados. Admite-se incluir novas questões no decorrer da conversação: técnica

⁴² As entrevistas transcorreram sem atropelos, feitas gradativamente com a cooperação de toda comunidade. Foi dada opção de local e horário para a realização das entrevistas. Os babalorixás dos Terreiros Mamãe de Oxum e Ilê Axé Abaluae preferiram que as conversas fossem realizadas em um único local, isto é, nos próprios terreiros, por conseguinte, ajudou na organização das entrevistas. Os sujeitos da pesquisa receberam esclarecimentos prévios sobre as mesmas: que seriam preservados seus direitos, no que tange ao anonimato, autonomia, sigilo e privacidade. Tiveram ciência que os conteúdos integrais das entrevistas ficarão sob a guarda somente do responsável pela pesquisa.

permitida, na entrevista semiestruturada, com o propósito de esclarecer algumas afirmações da parte do entrevistado. Relata Manzini (1990, p. 154):

[...] a entrevista semi-estruturada está focalizada em um assunto sobre o qual confeccionamos um roteiro com perguntas principais, complementadas por outras questões inerentes às circunstâncias momentâneas à entrevista. Para o autor, esse tipo de entrevista pode fazer emergir informações de forma mais livre e as respostas não estão condicionadas a uma padronização de alternativas.

Essa técnica foi utilizada, no decorrer das entrevistas, por conseguinte, outras indagações foram feitas, e, sentiu-se necessidade de inserir nova pergunta no Roteiro para a Entrevista: “Para você, o que é a natureza, e dentro do Candomblé?”, visto que a pesquisa é envolta pela natureza em sua plenitude. No Candomblé, além dos orixás serem representações das forças da natureza, são usados vários derivados da natureza nos rituais: folhas, ervas, legumes, frutos, animais etc.

As perguntas foram bem aceitas, e os entrevistados se sentiram satisfeitos ao serem indagados, e responderam com desenvoltura. Também houve registro utilizando-se de máquina fotográfica e filmadora. Tudo permitido pelos babalorixás dos terreiros e pelas pessoas envolvidas.

A aproximação, com as comunidades colaboradoras da pesquisa, foi facilitada pela existência de amizade, com o Pai de Santo do Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê, também pelo conhecimento de integrantes do Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum, isto foi crucial para o bom andamento das entrevistas. Criou-se vínculo de amizade, confiança e respeito entre as partes. A participação em várias sessões rotineiras e comemorativas foi importante. Observou-se, sentiu-se de perto a energia contagiante dos rituais⁴³. Os entrevistados perceberam a importância da entrevista. Foram sinceros em suas narrativas e utilizaram linguagem autêntica. “Então, o que eu falei são tudo verdadeiro, né, é verdadeiro, pra mim é. São coisa importante. Pra mim é importante. É só isso” (Informação verbal)⁴⁴.

As comunidades candomblecistas visitadas têm um sentido familiar alicerçado. Os terreiros são organizados, há disposição ordenada dos poderes, onde existe uma sucessividade

⁴³ O Babalorixá de um dos terreiros, em conversa informal, fez a seguinte pergunta: ‘por que você está um pouco ausente do terreiro?’ A resposta foi que o estudo consumia muito tempo. Então ele disse: ‘venha mais aqui porque é em você que as pessoas do terreiro confia’. Declaração que, nos deixou feliz, dando mais força para seguir com a pesquisa. Foi a constatação da seriedade desenvolvida, no trabalho, e a percepção dos candomblecistas sobre a importância do estudo.

⁴⁴ Entrevista nº 15, Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê.

de subordinação entre os membros, na qual, o ancião é respeitado como um ‘Pai, Mãe’. De acordo com Beniste (1997, p. 38), “A sociedade yorubá, da qual os ritos de Candomblé absorveram muitas de suas práticas, é hierárquica, o que faz com que uma enorme importância seja atribuída à velhice e aos que ocupam posições de autoridade”.

As tarefas, nos terreiros, são sempre em conjunto, e o dia a dia é guiado por regras que são seguidas à risca.

No culto dos Candomblés, não há nada do tipo “faça como se quiser”. Há sempre consciência da necessidade de se cumprir a tarefa com atenção e energia de comando. A crença na existência de forças que controlam os fenômenos da natureza e na possibilidade de se estabelecer um contato com essas forças assim o exige. (BENISTE, 1997, p. 22).

Além do respeito mútuo e hierarquia, que é seguida de forma natural, percebeu-se que há obediência rígida dos candomblecistas em relação a seus superiores. Causou curiosidade se essa “subordinação excessiva” influencia negativamente, na vida particular do candomblecista, em relação ao ciclo de amizade, ao trabalho e, principalmente, no tocante ao vínculo familiar. A rigidez exercida, no Candomblé, foi um dos motivos pelo qual surgiu a Umbanda, religião afro-brasileira. Ramo religioso iniciado por dissidentes insatisfeitos do Candomblé. Essa averiguação será comentada, mais à frente, no tópico A importância do Ogã (Ogan).

Nas comunidades visitadas, percebeu-se que a simplicidade é um privilégio desses seguidores do Candomblé. Tratam, como um dom adquirido, a experiência vivida dentro da crença que professam com dedicação. São pessoas que encaram a vida e a morte num fluxo contínuo. Enxergar-se nitidamente que não fazem confusão entre ter uma vida simples e ser simplório: o segundo é uma baixa estima que é oposta ao primeiro.

O contentamento brilhava, nos olhos, dos entrevistados. Alguns chegaram a se emocionar ao sentir um pouco o prazer de ver sua crença reconhecida. Respondiam as perguntas, como se fosse um desabafo sobre os que eles vivem, em meio ao preconceito que lidam com sabedoria. O preconceito será desvendado em outro tópico posterior.

A pesquisa não busca a veracidade das religiões e se fazem bem ou mal às pessoas, tão pouco contrapõe às ‘verdades científicas’, como diz Alves (1991, p. 57 apud E. Durkheim):

Diz-se que a ciência, em princípio, nega a religião. Mas a religião existe. Constitui-se num sistema de fatos dados. Em uma palavra: ela é uma realidade. Como poderia

a ciência negar tal realidade? [...] Ora, se a religião é um fato, os julgamentos de verdade e de falsidade não podem ser a ela aplicados.

Existem questionamentos de profissionais da área da saúde e outras pessoas: não acreditamos, temos que ver pra crer, nós da medicina atual cremos somente, no que estudamos cientificamente, onde estão os exames do antes e do depois da cura procedente dessas religiões? “Na verdade, uma das marcas do saber científico é o seu rigoroso ateísmo metodológico: um biólogo não invoca maus espíritos para explicar epidemias, nem um economista os poderes do inferno para dar Contas da inflação [...]” (ALVES, 1991, p. 8). O que realmente se procura mostrar, no estudo, é a crença de um povo que perpetua sua fé.

5.1 Fé e Família

Os candomblecistas pesquisados acreditam, no que professam, e sempre defendem isso. Sentem prazer em estar, no terreiro, adorando os orixás, não se preocupam na existência de verdade ou mentira professada pelos outros; interessam-se, com a fé, que lhes dá convicção de sentir a verdade. “Preocupa não, deixa o preconceito lá fora. Aqui dentro, nós veve bem. Aqui nós faz só o bem e a pessoa encontra a paz, tranquilidade, então deixa eles pra lá” (Informação verbal)⁴⁵.

Religiosamente praticam os rituais, portanto, para eles, o importante é o sagrado, a fé. “E muitos não acredita porque eles não têm fé mesmo, né, cada um com a religião que tem. A minha, a minha é essa aqui, e enquanto eu tiver vivo vai ser” (Informação verbal)⁴⁶.

Sobre isso tudo que nós conversamos é..., me deixou mais orgulhosa ainda de seguir a religião que eu escolhi pra mim. É uma coisa que eu tive muito prazer de falar, que realmente eu falei o que eu sinto. E o Candomblé é a minha vida. Eu nasci pra cair na terrerada. (Informação verbal)⁴⁷.

A fé difundida, nos terreiros, encaixa-se nesta fala: “[...] os olhos da fé podem vislumbrar conexões invisíveis que a ligam ao mundo da graça divina [...] os objetos visíveis adquirem uma dimensão nova, e passam a ser sinais de realidades invisíveis” (ALVES, 1991, p. 26). Os praticantes do Candomblé, tanto os médiuns quanto a assistência, nutrem um sentimento de fé arraigado no ritual dos orixás.

⁴⁵ Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê, entrevista n° 19.

⁴⁶ Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê, entrevista n° 7.

⁴⁷ Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê, entrevista n° 9.

Eu não saio de casa e venho, pro terreiro, sem uma missão, sem saber o que eu vou fazer e que eu devo fazer. Então, já tenho tudo..., é essa questão de espíritos, essa questão de ligação, de estar com a gente e a gente estar com eles, também essa ligação de fé, né, que é a fé que leva a gente... a acreditar no seres elementares, né. (Informação verbal).⁴⁸

Dissemina-se a fé da mesma forma pelo poder da oração, onde é praticada constantemente, no cotidiano dos candomblecistas, principalmente nas roças em momentos de ritual.

Quando entramos no mundo sagrado, entretanto descobrimos que uma transformação se processou. Porque agora a linguagem se refere as coisas invisíveis, coisas para além dos nossos sentidos comuns que, segundo a explicação, somente os olhos da fé podem contemplar. (ALVES, 1991, p. 25).

Nunca se inicia uma sessão, sem antes fazer as devidas rezas direcionadas aos orixás. Orações estas, proferidas em português ou, em outras ocasiões, na língua nativa africana iorubá (yoruba). “Na hora que deu oito horas, ela tinha começado a tocar a sessão, fez as oração, abertura dos trabalhos” (Informação verbal)⁴⁹. As orações em iorubá são de escrita complexa e de difícil tradução. O trecho, a seguir, faz a revelação desse fato.

Eu pego uma reza em Iorubá desse tamanho, nisso eu traduzo ela pro..., cê vai dar quase uma folha dessa aqui que com, sabe? É muito extenso em Iorubá. E, é..., muda acentuações, se mudou acentuação, uma frase, uma palavra, se mudou uma acentuação nela, ela vira uma frase, é..., costuma virá até o texto, né. Aí... (Informação verbal)⁵⁰.

O sentimento de fé fortalece a convivência familiar que se destacou nos depoimentos. Alguns dos participantes alegaram que seguem a religião por influência familiar e ingressaram em nova família. “A religião dos orixás está ligada à noção de família. A família numerosa, originária de um mesmo antepassado, que engloba os vivos e os mortos” (VERGER, 1997, p. 9). A comunidade visitada denotou que a maioria é humilde, de baixa renda. A humildade pronunciada independe da condição financeira, mas do fundamento familiar posto em prática. Veja a profundidade dessa fala:

Cê sabe por que, numa casa de uma pessoa de terreiro, cê não vai ver muito luxo? Porque nós não nos apegamos a luxo, nós nos apegamos à coisa muito mais importante do que o luxo, né. A gente encontra a beleza onde todo mundo... só vê a

⁴⁸ Entrevistado nº 4, Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum.

⁴⁹ Entrevista nº 5, Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê.

⁵⁰ Entrevista nº 1, Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum.

coisa feia. Nós temos aí um orixá que é o Abaluaê⁵¹, que ele é um Orixá, que ele veio, no mundo, todo ferido, todo machucado e hoje é o orixá da cura, responsável pela vida e a morte. (Informação verbal)⁵².

Seguidores do Candomblé, além de outras coisas, também acompanham seus ancestrais africanos na questão familiar, clã. Beniste (1997) revela que inspirados, em seus ascendentes yorubá, o povo do Candomblé assimilou que os antepassados resistem ao tempo e continuam atuantes. Os terreiros visitados mostraram ter sustentação familiar sólida, forte. Rehbein, (1985, p. 203) reforça, essa condição, com as seguintes palavras “Um dos traços mais característicos da antropologia africana é seu sentido comunitário, reunindo na unidade vital do clã familiar antepassados, vivos e falecidos, até os últimos descendentes, ainda por nascer”.

Médium do Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum conta sobre a família espiritual: “Eu sou neto de Mãe Menininha de Gantois. [...] eu sou neto espiritual, o que pra nós, dentro dos cultos de iorubá, é mais que um neto carnal. Eu tive acesso a Mãe Menininha, nós conversamos muito, aprendi muita coisa dentro do Gantois”. (Informação verbal)⁵³.

Dando continuidade à fala anterior, a família de sangue, na comunidade do Candomblé, abre caminho para uma segunda família: ‘família de santo’, visto que a base familiar africana foi desmantelada pela escravidão. Bastide, (1961, p. 293) relata que “No Brasil, a escravidão destruiu os clãs e substituiu-lhes as famílias espirituais que são os candomblés”. O sentido familiar, em um dos terreiros de Candomblé, é narrado:

O meu terreiro, pra mim hoje, é a minha casa. É a família que eu escolhi, aqui é o lugar que eu me sinto tranquila, é o lugar que eu me sinto em paz, é o lugar que eu me sinto forte pra poder encarar a vida, pra poder encarar as coisas do dia a dia mesmo, assim: é um lugar que eu venho pra mim fortalecer, pra mim curar, pra mim entender um pouco melhor. Então acho que isso que eu tenho de mais forte com o Candomblé, como meu terreiro. (Informação verbal)⁵⁴.

5.2 A dualidade bem e mal

Quando o assunto é religiosidade, o temido ‘demônio’ entra em cena e, tornou-se figura constante em muitas entrevistas dos dois terreiros. Em diferentes religiões o demônio está sempre presente, como Evangélica, Islã, Católica e outras. Na Bíblia Sagrada, existem

⁵¹ É conhecido como o Senhor da terra: o Orixá da cura, da saúde e também das doenças.

⁵² Entrevista nº 4, Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum.

⁵³ Entrevista nº 14, Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum.

⁵⁴ Entrevistado nº 6, Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum.

diversas passagens que mencionam o demônio. “Os demônios são descritos como espíritos do mal” (BÍBLIA, Mt.10:1)⁵⁵, “Satanás e seus demônios enganam o mundo” (BÍBLIA, 2 Coríntios 4:4)⁵⁶.

Popularmente, em um pensamento discriminatório, o orixá Exu foi difundido como sendo o próprio demônio. “É muito raro encontrar um filho de Exu, sem dúvida por causa do preconceito que associa Exu ao demônio cristão. [...] Associada ou não ao diabo cristão, o mais importante é que Exu permanece como uma divindade respeitada e temida nos cultos afro-brasileiros” (CARMO, 2006, p. 51/55). O próximo autor acrescenta outras particularidades sobre a interpretação da figura demoníaca no Candomblé.

Na cultura yorubá, como nos Candomblés Ketu, não há nenhuma divindade que se assemelhe ao diabo ou o demônio dos cristãos. Enquanto este está em constante oposição ao Deus cristão, o Deus yorubá tem em Èsù um servo fiel, com a função de informante dos companheiros diários na Terra. (BENISTE, 1997, p. 184).

Os escravos, vindos da África, sofreram perseguições e foram forçados a deixar de cultuar seus deuses (orixás), por consequência, viram-se obrigados a aderir, camufladamente, o catolicismo e seus santos⁵⁷. Atualmente continua o estigma de que o culto do Candomblé é demoníaco. “[...] as pessoas sempre fala que a gente não carrega um Deus, a gente carrega um demônio. As pessoas fala que agente age só do lado errado. Que Deus não participa desse tipo de coisa. Falta de conhecimento, na minha opinião, muita falta de conhecimento”. (Informação verbal)⁵⁸.

Eu já vi história no jornal, na televisão, falando, já teve caso da menina que foi apedrejada porque tava com..., vestida de baiana. Com suas..., suas conta porque ela tava de preceito, né. Ela tinha se iniciado no Santo. É por... ignorante, né. Ela não conhece e julga, né, fala que é do demônio, coisa que não é nada a ver. Que na nossa religião, nem existe o diabo, não existe. Existe no catolicismo, é segmento diferente. (Informação verbal).⁵⁹

⁵⁵ BÍBLIA, Português. Mateus, In: Bíblia Sagrada. Edição contemporânea. Trad. João Ferreira de Almeida. Flórida: Editora Vida, 1994.

⁵⁶ BÍBLIA, Português. Coríntios, In: Bíblia Sagrada. Edição contemporânea. Trad. João Ferreira de Almeida. Flórida: Editora Vida, 1994.

⁵⁷ O culto candomblista teve origem na cidade de Ifé, na África, ao sudoeste da atual Nigéria e chegou as terras pertencentes a Portugal, como no caso do Brasil colônia lusa à época, entre os séculos XVI e XIX e acompanhou toda a trajetória da escravidão. Nessa época, os colonizadores achavam que o rito era baseado na feitiçaria e que tudo que fosse produzido nele era obra do demônio. Por essa razão, a maioria dos praticantes adotou elementos do catolicismo romano, para disfarçar sua crença e não ser reprimidos ou duramente castigados pelos seus senhores. (SILVA, 2011, p. 66).

⁵⁸ Terreiro de Candomblé ilê Axé Abaluaê, entrevista nº 9.

⁵⁹ Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum, entrevista nº 8.

O tema segue dando passagem, para a fala de um sacerdote do Candomblé (entrevistado nº 1 do Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum), que discorre, com detalhes, sobre a não existência do demônio infiltrado, no Candomblé, portanto, ratifica as citações anteriores, ainda fala que, nos cultos afros, acredita-se que há força do bem e do mal.

Porque nós dos culto afro, nós não acreditamos em demônio, nós não acreditamos em capeta, nós não acreditamos, né. E... pra nós o capeta já foi vencido, venceu. O simples fato de Deus nos deixar sobre a face da terra, de Olodumarê nos deixar sobre a face da terra, o demônio já foi vencido. Então não existe o demônio. [...] Nós acreditamos que existe forma do mal, corrente do mal. E acreditamos que Olodumarê nos deixou duas condições, duas condições: ele me deixou uma coisa que é sagrada que é livre arbítrio, é o livre arbítrio. Por que ele nos deixou o livre arbítrio? Porque, na verdade, os demônios vivem dentro da gente. Nós temos dentro da gente o lado bom e o lado ruim. A força positiva e a força negativa, nós temos dentro de nós. Esses que são os demônios: é a inveja, é calúnia, é o roubo, é a má querência, é o assassinato, é as drogas, é a traição. (Informação verbal) ⁶⁰.

As palavras do candomblecista, que antecede, abre caminho para voltarmos a Exu, que já foi retratado anteriormente. Pierre Verger descreve outra face de Exu.

No Brasil, como em Cuba, Exu foi sincretizado com o Diabo. Não inspira, porém, grande terror, pois sabe-se que, quando tratado convenientemente, ele trabalha para o bem, quer dizer, pode ser enviado para fazer mal às pessoas más ou àquelas que nos prejudicam ou, ainda, àquelas que nos causam ressentimentos. (VERGER, 1997, p. 42).

O orixá Exu é um dos mais respeitados do panteão africano. Tanto é, que todo culto de Candomblé se inicia, com homenagem a Exu, por intermédio de oferendas e cânticos ritualísticos. Os caminhos são abertos, por Exu, para que a sessão ocorra em paz. Carmo (2006). Esta constatação é confirmada por Juana Elbein:

Não é difícil de inferir o importante papel que Èsù desempenha na prática ritual. É precisamente a ação litúrgica que explica e confirma seu complexo significado simbólico. Elemento de propulsão e de comunicação, ele é o primeiro a ser invocado e cultuado [...]. (SANTOS, 1986, p. 182).

O que foi citado, anteriormente, demonstra o contrário do que é difundido de maneira discriminar a respeito de Exu. Carmo (2006) revela sua discordância relativa à opinião de Câmara Cascudo sobre a temática em discussão:

⁶⁰ Entrevista nº 1, Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum.

Diz o Dicionário do Folclore Brasileiro, de Luís da Câmara Cascudo, em seu verbete Exu: “É o representante das potências contrárias ao homem (sic). Os afro-baianos assimilam-no ao demônio dos católicos; mas, o que é interessante, temem-no, respeitam-no (ambivalência), fazendo dele objeto de culto”. Câmara Cascudo só se engana quando julga Exu como potência “contrária ao homem”. Para os negros, exu representa a última esperança de justiça, e é a ele que recorrem quando não há mais nenhum remédio, nenhuma esperança. (CARMO, 2006, p. 55).

5.3 Transe

Aspecto enfático, na religiosidade do Candomblé, é o transe. Considera-se uma das maiores manifestações da religiosidade, dentro de um terreiro de Candomblé, e não significa simples dançar em êxtase. Um clássico balé europeu se diferencia grandemente da dança, em transe, de um ritual religioso afro-brasileiro. Moraes (2008). O seguinte autor agrega outras palavras ao que foi mencionado: “As danças adquirem formas definidas, dependendo do òrìsà festejado. Não são meras respostas emocionais ao ritmo musical. Simbolizam o restabelecimento de algo sagrado” (BENISTE 1997, p. 219).

O transe é o instante que culmina uma sessão de Candomblé, ocasião em que os médiuns incorporam os orixás. “O transe é o momento de plenitude, entrega, superação e sublimação de medos; nele, o homem sente-se maior que si mesmo, integrado, harmônico” (PARIZI, 2005, p. 184). A mediunidade é um bem espiritual recebido: uma ‘graça’ ou por vontade do médium. A cada um é facultado o recebimento ou não dessa dádiva. “É..., cada um tem o seu dom, igual eu sou filha de berço, então eu já vim com o dom desde pequena, só que tem uns que vem não é pelo dom, vem porque quer participar, tem interesse, entendeu? Mais só que cada um é cada um [...]” (Informação verbal)⁶¹.

Alguns médiuns se lembram do que fazem, quando estão virados⁶² outros já não se lembram de nada. “Eu não, eu não lembro de nada. Eu sou inconsciente. Não lembro de nada. [...] quando eu volto, portanto eu volto é tonta, entendeu?” (Informação verbal)⁶³.

Em outras religiões também acontece o fenômeno do transe. Na verdade, dá-se de maneira diferenciada. Carneiro (1959, p. 11) demonstra como se processa essa diferença em outras religiões.

A possessão também se dá no espiritismo e na pajelança, mas em condições diferentes: no espiritismo são os mortos, e não as divindades, que se incorporam nos

⁶¹ Entrevista n° 16, Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê.

⁶² Palavra usada, no terreiro de candomblé, quando os médiuns estão em transe.

⁶³ Entrevista n° 16, Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê.

crentes; na pajelança, embora sejam as divindades dos rios e das florestas que se apresentam, somente o pajé, e não os crentes em geral, é possuído por elas. Assim, não é o fenômeno da possessão, por si mesmo, que caracteriza os cultos de origem africana, mas a circunstância de ser a divindade o agente da possessão. Esta é a característica principal desses cultos.

Outro exemplo é a doutrina do Santo Daime, em que o transe ocorre após a ingestão da bebida indutora para tal: ayahuasca, acompanhada do hinário e ritmo dos instrumentos musicais, principalmente dos percussivos: maracás. O fiel entra numa condição denominada de ‘miração’.

Estado alcançado com a ingestão do Santo Daime, onde se “viaja” dentro de si mesmo, funcionando como auto-análise. Ocorre modificações na percepção, os sentidos ficam mais aguçados, podendo-se ter visões luminosas e contato com pessoas distantes. Recordações e pensamentos ocorrem em grande velocidade, a noção de tempo varia, alongando ou não, de acordo também com as emoções. Para os iniciados é o momento de comunicação com os seres do astral. (FERNANDES, 1986, p. 145).

Mas o que seria o transe? Baseado em Verger (1997, p. 32), “O transe de possessão é uma forma de comunhão entre o crente e o seu deus, não sendo dada a todo mundo a faculdade de experimenta-la”. O próprio Verger (1997) explica que, na igreja Evangélica, nem todos podem ser pastores; na igreja Católica, nem todos podem ser padres. O mesmo acontece, no Candomblé; nem todos podem ser médiuns, logo esses, não entram em transe. “Há duas classes de sacerdotes no candomblé, os que rodam no santo, viram no santo, entram em transe; e os que não” (PRANDI, 1991, p.164). Dentre os que não entram em transe, podem-se citar os ogãs de couro (alabês), isto é, os candomblecistas que tocam os atabaques.

Na verdade, existe troca de energia, na incorporação, entre o médium e os orixás: o médium se torna hospedeiro da divindade. “Diversamente do que acontece nos demais cultos e religiões existentes no Brasil, a divindade se apossa do crente, nos cultos negros, servindo-se dele como instrumento para a sua comunicação com os mortais” (CARNEIRO, 1959, p.10).

Segundo os preceitos do Candomblé, cada pessoa tem um orixá que o acompanha desde o nascimento até o final da vida. O orixá é uma entidade protetora da pessoa. Através do jogo de búzio (oráculo) que o indivíduo fica sabendo qual orixá que o rege:

O jogo de búzios é uma leitura divinatória e esotérica por excelência, utilizado como consulta para identificar nosso orixá (ori= cabeça + ixá=guardião), que é a mesma figura do anjo de guarda como também a situação material, astral e espiritual de uma pessoa. A leitura esotérica divinatória está diretamente ligada à Orúnmilá, cujos

babalorixás, são seus porta vozes, outras lendas africanas, mostram a ligação do jogo de búzios com Exú, Oxum e Oxalá. O jogo de búzios é exclusivo dos candomblecistas praticantes e reconhecidamente iniciados. (OXALÁ, 1994, p.149).

O transe mediúnico do Candomblé é diferenciado porque existe a incorporação dos orixás, outra forma de energia que faz o médium se sentir, ter os trejeitos e balanços corporais das divindades. “O transe é o momento de religação e unidade: os Orixás manifestam-se em seus adeptos, dançam e espalham seu axé” (PARIZI, 2005, p. 5).

O entrar em transe não significa que um espírito invade o corpo da pessoa como se preconiza no senso comum. Há energização, ação recíproca positiva, médium e orixá se misturam e tornam-se somente um ser carregado de energia que proporciona o bem. “As potências que se manifestam no adepto durante o transe se parecem com ele porque já estavam nele, como essência ou virtualidade. E o adepto se parece com o Orixá que nele se manifesta porque essencialmente é constituído por ele” (PARIZI, 2005, p. 184).



Figura 18 – Médiuns do Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê ⁶⁴

A citação que segue demonstra, como o orixá age, em sintonia com a pessoa que o recebe em transe. “Orixá nenhum entra na pessoa, ele traz uma energia e joga na pessoa. O transe é isso: orixá não entra na pessoa não, é o transe, é a força positiva daquele Orixá que chega naquela pessoa, é essa a força positiva” (Informação verbal) ⁶⁵. Beniste (1979) elucida sobre as atitudes do médium de Candomblé quando incorporado pelo orixá.

⁶⁴ TIBÃES, L. E. Médiuns do Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê, 2017. 1. Fotografia.

⁶⁵ Entrevista nº 1, Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum.

[...] no momento em que os toques, cânticos e dança se combinam na criação de um ambiente intenso, determinadas pessoas se vêem possuídas pelo seu òrìsà cultuado. Essas divindades manifestam-se através da fala, revelando mensagens, e, através de gestos, revivendo seus feitos. Essas são chamadas de Elégùn, de gùn, montar. Nesses momentos, é o òrìsà que se acha personificado no médium. (BENISTE, 1979, p. 233).

A observação participante que, segundo Minayo (2009, p. 70), “[...] no trabalho qualitativo, a proximidade com os interlocutores, longe de ser um inconveniente, é uma virtude e uma necessidade.”, faz parte também da metodologia utilizada no estudo proposto, por consequência, possibilitou participar de outra diferente vivência do transe: cerimônia tradicional do Xamanismo indígena conduzida por índios da tribo Yawanawá localizada, no Acre, região da Terra do rio Gregório. O evento foi promovido pela Nova Aldeia/Escola da Unidade⁶⁶ (Terra da Unidade), situada em São Gonçalo do Rio das Pedras, distrito da cidade de Serro – Minas Gerais. Observou-se que o ponto alto da cerimônia, que durou noite inteira, foi no início: serviram a todos os participantes o rapé indígena⁶⁷ e a bebida ayahuasca detalhada anteriormente.

Passado algum tempo, a energia e vibração se intensificaram ao começar a música envolta por cânticos interpretados pelos indígenas, que conduziam o ritual xamã. Os sons melódicos, que eles emitiam, incentivavam a deslocar nos delírios da alteração da consciência. “A música reflete a atividade e o processo do homem, pois é através dela, a mente e o corpo atingem uma unidade de experiência” (MCCLELLAN, 1994, p.143).

Naquele momento, viram-se mudanças físicas imediatas: ânsia de vômito, tontura, vertigem, calafrios que, de repente, transformava-se em calor intenso. Nesse ínterim, sentiu-se o estado emocional abalado, entremeado por aparição de figuras desconexas, que hora apareciam hora desapareciam.

Aquele estado alterado de consciência se intensificou, ao se conectar com a força do ritmo e energia vibratória dos instrumentos musicais, especialmente os percussivos, unidos

⁶⁶ A Escola da Unidade é um modelo educacional livre criado para contribuir no crescimento do indivíduo e, a partir daí, contribuir para transição de novos paradigmas sociais, ambientais e espirituais. Entendemos que o despertar é a base para um ser humano feliz, saudável, que contribui na construção de um ambiente saudável. Um ser humano que cria uma vida plena e feliz e um ambiente saudável, cria uma família feliz, uma sociedade feliz e automaticamente um mundo feliz. Disponível em <http://www.escoladaunidade.org/sobre-nos>. Acesso em 05 jun. 2017.

⁶⁷ A palavra rapé vem do francês “râper” (raspar). É um pó constituído por substâncias naturais, consideradas plantas de poder: o Tabaco Xamânico é cultivado pelo próprio povo (o feitiço é cerimonial, com cantos e orações em suas fases: plantio e colheita), cinzas de cascas de árvores medicinais, Pau-pereira, Canela de Velho, Murici, Cumaru, ervas aromáticas e entre outras variações. Algumas etnias, como a Kaxinawa e a Yawanawa, fazem uso do Rapé para combater o cansaço, a ansiedade, a depressão e o estresse. Disponível em <http://xamanictribalfusion.blogspot.com.br/2015/08/medicina-da-floresta.html>. Acesso em 05 jun. 2017.

a outros elementos naquele momento de êxtase. Essa mistura de sensações indicou que existe um enigma, e que a pessoa não é um ser isolado, encontra, em si, algo que o acompanha, por conseguinte, o habilita a admitir que jamais esteja só..., existe algo; alguém que o abarca. “A música ritualística pode servir de canal entre Deus e o homem, é uma chave para a liberação das energias do Supremo no mundo material” (EGITO, 1995, p. 12).

O envolvimento físico e emocional vivido dá margem, para antever ao que acontece, no transe xamânico e miração do Santo Daime, induzido pela ingestão da ayahuasca, que, aliás, já houve participação de concentração⁶⁸ daimista em outras oportunidades. Gramacho; Gramacho (2002) fazem a diferenciação do estado de êxtase místico, entre o xamã, espírita, afro e outras ramificações que usam poderes sobrenaturais.

O xamã ou pajé, neste conceito, diferencia-se do mago, bruxo ou médium africano ou espírita: ele se conecta com seus aliados e se transporta — através da porta da consciência — para os planos espirituais da natureza onde realiza o processo de cura que necessita acionar. Já os feiticeiros e médiuns citados invocam esses seres para os seus rituais incorporando-os e assumindo a sua presença no "mundo comum". (GRAMACHO; GRAMACHO 2002, p.25).

Através de relatos, extras às entrevistas, obteve-se informação que, com ajuda da música, a pessoa ao adentrar, no transe, põe-se a mercê do lado benéfico e maléfico desse fenômeno. O médium, que incorpora, deve estar preparado para tal. Por exemplo, no dia anterior à sessão, ele não deve frequentar locais inadequados, precisa dormir o suficiente, alimentar bem e não ingerir bebidas alcoólicas, enfim, passar o dia tranquilo, em harmonia consigo e sua ‘roda’ de convivência, caso contrário, se não o fizer, poderá ficar susceptível às influências negativas que estão sujeitas a se manifestarem, quando estiver em estado alterado da consciência. Esse ‘deslize’ do médium pode levá-lo, eventualmente, a não conseguir a incorporação e, por consequência, causar desarmonia ao ritual. Os trechos, a seguir, falam de pessoas despreparadas para entrar na gira de Candomblé:

[...] porque se a pessoa não tiver concentrada o guia não desce e o Orixá também não desce. Porque tem vezes que a pessoa sai da casa deles lá, tipo às vezes os irmãos de santo sai da casa deles e..., vem, com a mente, não focado naquilo, aí chega aqui, não recebe o guia porque não tá focado naquilo. (Informação verbal)⁶⁹.

⁶⁸ Disciplina da mente em abolir os pensamentos, associações de ideias e impressões do dia-a-dia, a fim de se focalizar num único ponto. Nela treinamos a atenção e a introspecção, para que a mente ao invés de se tornar um foco de distração, seja um instrumento útil a serviço do trabalho espiritual. Disponível em <http://www.santodaime.org/site-antigo/doutrina/concent.htm>. Acesso em 15 ago. 2017.

⁶⁹ Entrevista n° 16, Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê.

O Lindomar fala que acha que é uma radiação que muitas..., tem muitas pessoa..., igual tem muitos médium aí, tem lugar que eles frequenta, que não é ambiente pra eles frequentar, né. São lugares errado, ali eles pega uma radiação, alguma coisa e trás pro terreiro, então, a sessão fica pra baixo, né. (Informação verbal)⁷⁰

Egito (1995) explica como se procede ao acontecimento positivo e o negativo das influências externas no transe mediúnico.

Diante da capacidade dos sons em geral e da música em particular determinar estados de transe é preciso que a pessoa que participe de uma cerimônia em que isto esteja em jogo tenha o máximo de cuidado, pois em estados alterados de consciência a pessoa torna-se muito mais susceptíveis a influencias externas. Diante disso a mente torna-se sujeita a entrar em sintonia com o lado negativo da natureza e assim se tornar objeto das mais diversas influências espúrias. Por outro lado ela também pode acessar o lado positivo, pode reprimir o ego e sentir as benesses do Eu Maior. (EGITO, 1995, p. 115).

A diferenciação de som, ruído e música, já foi explanada no Referencial Teórico, mas reforçar o que é ruído merece ser revisto para esclarecer detalhe importante, sobre o transe, detectado no trabalho de campo. Schafer (1991, p. 138) aponta que “Ruído é qualquer som indesejado. [...] Quando alguém está transmitindo uma mensagem, qualquer som ou interferência que prejudique sua transmissão e recepção corretas é classificado de ruído.”. O dizer, a seguir, pormenoriza a influência do ruído de encontro ao fenômeno da possessão que está na eminência de começar, mas médium e orixá encontram dificuldades para se integrarem, por completo, ao ritual.

Quando as possessões estão custando para se produzir, sacerdote ou sacerdotisas agitam o aja junto ao ouvido das filhas de santo que dançam e não raro que, importunada por esse ruído agudo e alucinante, a divindade se decida a montar em seu cavalo. (BASTIDE, 1961, p. 25).

Perguntou-se ao participante da entrevista: ‘Quando o atabaque e o adjá, instrumentos de percussão, começam a ser tocados, o que você sente, percebe?’ Uma das respostas foi significativa, ou seja, o entrevistado nº 5 do Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum considera, a princípio, irritativo o som do adjá ao iniciar a incorporação das entidades, como se fosse um ruído que provoca sensação de não dominação de si. Diferentemente, quando ele escuta os atabaques, a sensação é outra, agradável, de tal forma, que essa circunstância serve para elucidar os efeitos provocados pelo atabaque (som que

⁷⁰ Entrevista nº 15, Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê.

agradou) e adjá (som que desagradou), em dois momentos distintos do principiar do transe. Fato que corrobora com a narrativa anterior de Bastide (1961).

Depende, o atabaque eu sinto como se meu corpo respondesse. Eu sinto respostas ao atabaque que é o movimento, que é o ritmo, que é sentir o som em mim. O Adjá me irrita um pouco porque o Adjá, como ele é utilizado no ritual pra invocar o Orixá, é..., meio que desprega eu de mim. Como o Orixá aproxima-se, com muito mais propriedade e mais força, então me incomoda um pouco. Quando eu fico meio assim..., nossa! Quando eu sinto que não sou..., não que..., é quando eu sinto que não sou eu que tenho o comando, aí me deixa um pouco desconfortável. Me irrita. (Informação verbal)⁷¹.



Figura 19 – Médiuns do Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum⁷²

Alguns paradigmas científicos podem considerar a manifestação mediúnica do transe como sendo uma patologia, um desequilíbrio psíquico porque a pessoa entra fora de si, cambaleia, solta urros, fala coisas desconexas. Bastide (1961) transcreve o ponto de vista discriminatório de Nina Rodrigues referente ao negro afro descendente, e a alteração da consciência que o médium sofre durante um transe.

Nina Rodrigues acreditava na inferioridade do negro e em sua incapacidade de se integrar na civilização ocidental. Como médico legista e psiquiatra, não viu mais que simples manifestações de histeria nos transe místicos e nas crises de possessão que caracterizavam o culto público dos africanos brasileiros. (BASTIDE, 1961, p.7).

⁷¹ Entrevista n° 5, Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum.

⁷² TIBÃES, L. E. Médiuns do Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum, 2017. 1. Fotografia

É algo a se considerar porque esse episódio narrado aconteceu, há vários anos, mas, na atualidade ainda acontece. Apesar do avanço da ciência, ainda existe despreparo de profissionais de saúde, abrangendo exceções, sobre o lidar com esse tipo de manifestação, portanto, saber diferenciar a origem da patologia em si. Conforme Illich (1975), o médico, em alguma ocasião, preocupa-se em tratar dos sintomas das doenças, muitas vezes, negligenciando a origem das mesmas.

Alguns desses profissionais têm dificuldades em aceitar novas alternativas, isto é, ações complementares à saúde, para tratar pacientes conjuntamente com a medicina que exerce, não só o distúrbio físico, mas também o espiritual. “O fenômeno saúde-doença não pode ser entendido à luz unicamente de instrumentos anatomofisiológicos da medicina, mas deve considerar a visão de mundo dos diferentes segmentos da sociedade, bem como suas crenças e cultura” (VOLSKI, 2016, p. 18).

A próxima narrativa mostra a experiência de um médium (entrevistado nº 10, Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê), com a medicina alopática, e a relaciona ao processo de cura vivenciado por ele no terreiro. Deixa claro que existe convivência pacífica entre a medicina alopática e o processo de cura no Candomblé, por conseguinte, um complementa o outro.

Eu tinha um problema e hoje graças a Deus eu tô tranquilo, bem tranquilo. Tinha um problema físico. O problema físico que eu tinha ele veio derivado de um problema no nervo. E hoje, tipo assim: não me incomoda mais por causa do tratamento que eu fiz e das orientações que eu recebi. [...] eu fiz os tratamentos e faço, até na data de hoje, tanto com os médicos quanto no campo espiritual. [...] eu tenho um problema neurológico, consulto, faço consultas periódicas com neurologista e tal, mas não deixo de fazer aqui também. Um completando o outro porque eu acho que pra se acontecer no plano físico, primeiro tem que acontecer no espiritual. Aquilo que acontece, no plano espiritual, depois você vê a graça no plano físico. (Informação verbal)⁷³.

5.4 Natureza e oferendas

Os orixás foram ressaltados, nas entrevistas, principalmente por serem divindades veneradas pelo Candomblé como representações das forças da natureza. Por exemplo: Ossaim é a divindade das folhas terapêuticas e litúrgicas, Oxum divindade do rio, Oxóssi divindade da caça, Iemanjá divindade do mar e Oya (Oiá) divindade dos ventos, das tempestades. Verger (1997). A citação abaixo revela a relação da natureza com os orixás.

⁷³ Entrevista nº 10, Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê.

O orixá seria, em princípio, um ancestral divizado, que, em vida, estabeleceria vínculos que lhe garantiam um controle sobre certas forças da natureza, como o travão, o vento, as águas doces ou salgadas, ou, então, assegurando-lhe a possibilidade de exercer certas atividades como a caça, o trabalho com metais ou, ainda, adquirindo o conhecimento das propriedades das plantas e de sua utilização o poder, àse, do ancestral-orixá teria, após a sua morte, a faculdade de encarnar-se momentaneamente em um de seus descendentes durante um fenômeno de possessão por ele provocada. (VERGER, 1997, p. 9).

A metáfora foi acionada, por alguns entrevistados, para colocar a natureza como sendo a personificação dos orixás: “Natureza é os Orixás, as mata é pra cabloco, é pra Oxóssi, as pedreira é para Xangô da justiça, e aí vai.” (Informação verbal)⁷⁴. “A natureza é os Orixás, né, não consigo distender eles disso [...]” (Informação verbal)⁷⁵.

Da mesma maneira, Deus foi mencionado e sua relação, com a natureza, destacou-se ora como atributo ora em agradecimento. Também metaforicamente, a natureza foi intitulada ser o próprio Deus. “Então assim, pra mim natureza é Deus, é vida, é... inexplicável.” (Informação verbal)⁷⁶. “Ah...! Natureza pra mim é Deus. A natureza pra mim é Deus porque ele conversa comigo através da natureza. O balançar de uma folha é Deus, a chuva é Deus. É a maneira que Deus tem, que Oxumarê tem de falar tô presente, tô cuidando, estou aqui.” (Informação verbal)⁷⁷. A comunidade candomblecista estudada demonstrou que vive em reunião íntima entre Orixás, Deus e natureza, e sentem a energia do seu axé.

Vinda da tradição iorubá e incorporada pelo Candomblé e Umbanda, a palavra axé (asè) é encontrada facilmente e muito utilizada no cotidiano e nas sessões dos terreiros. Até um gênero musical – axé⁷⁸ – que foi criado na Bahia, utilizou-se desse vocábulo. O axé (asè) tem uma acepção relevante, para o Candomblé, como explica Reginaldo Prandi.

No candomblé a palavra axé tem muitos significados. Axé é força vital, energia, princípio da vida, força sagrada dos orixás. Axé é o nome que se dá às partes dos animais que contêm essas forças da natureza viva, que também estão nas folhas, sementes e nos frutos sagrados. Axé é bênção, cumprimento, votos de boa-sorte e sinônimo de Amém. Axé é poder. Axé é o conjunto material de objetos que representam os deuses quando estes são assentados, fixados nos seus altares particulares para serem cultuados. São as pedras (os otás) e os ferros dos orixás, suas

⁷⁴ Entrevista n° 16, Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê.

⁷⁵ Entrevista n° 5, Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum.

⁷⁶ Entrevista n° 14, Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê.

⁷⁷ Entrevista n° 1, Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum.

⁷⁸ Conhecido como um forte gênero musical que surgiu na Bahia na década de 1980, o axé está diretamente ligado ao carnaval de Salvador e a alegria dessa que é uma das mais populares manifestações festivas do Brasil. O termo “axé” também tem significado religioso, no Candomblé e na Umbanda ele designa energia positiva. Disponível em <https://www.estudopratico.com.br/a-origem-do-axe-music-genero-musical-brasileiro/>. Acesso: 22 set. 2017.

representações materiais, símbolos de uma sacralidade tangível e imediata. (PRANDI, 1991, p. 79).

Um dos significados descritos acima, sobre o axé, é o ‘princípio da vida’. Essa concepção se ‘desenhou’, nos discursos de alguns entrevistados, precisamente quando eles sugeriram semelhança de a natureza ser vida.

Natureza é vida, né. Sem o ar a gente não respira, sem, é..., sem a natureza a gente não vive. Então, natureza é vida. A palavra pra mim que define natureza é vida. Dentro do Candomblé também vida, né, porque através de muitos chás, alguns rituais que agente faz, muitas pessoa, recebe cura. Então é vida também. Cura e vida são as duas palavras que define a natureza. (Informação verbal)⁷⁹.

“Natureza é a vida, é a nossa vida, é..., talvez, talvez por isso eu tenha me identificado tão fortemente com o Candomblé.” (Informação verbal)⁸⁰.

A natureza pra mim é a vida. A gente do Candomblé, a gente preserva muito a natureza. A gente precisa pedir licença pra tudo. A gente precisa pedir licença pra entrar na mata, pra entrar dentro da água, pra poder colher uma folha, pra poder pegar uma água de cachoeira, então a natureza é nossa vida. Se a gente não tiver a natureza e a preservação dela, a gente morre. Então a natureza pra mim é vida. (Informação verbal)⁸¹.

As folhas, do mesmo modo, representam o axé da natureza. Nesse sentido, Santos (1986) relata que o uso das plantas, nas sessões e trabalhos do Candomblé, principalmente as folhas, é essencial. Folhas brotadas de diversas árvores, que se originam de um poder sobrenatural da terra fecundada pela chuva. Esse poder é amplo e auxilia as folhas a serem úteis em variados ritos de cura.

Folhas não agem sozinhas, unem suas propriedades com as de outras espécies: mistura que resulta em remédios ou preparados mágicos. “O ‘sangue’ das folhas, que traz em si o poder do que nasce, do que avém, abundantemente, é um dos àse mais poderosos. Em combinações apropriadas, elas mobilizam qualquer ação ou ritual; daí a necessidade constante de seu uso.” (SANTOS, 1986, p. 92).

A seguinte fala discorre sobre natureza, e o poder que as folhas e outras ervas exerce na ritualística do Candomblé.

A natureza é um dom de Deus. Coisa natural. Sem repulso, sem ter que tê muito medo. Dentro do Candomblé é fundamental porque a gente tem a linha de caboclo,

⁷⁹ Entrevista nº 11, Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê.

⁸⁰ Entrevista nº 6, Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum.

⁸¹ Entrevista nº 3, Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum.

que agente trabalha, linha do mato que é a natureza. É aonde que agente trabalha, onde agente manda embora através de folhas, ervas, banhos medicinais, né. Que a gente ensina que são banhos de pureza. Com tudo vindo da natureza, porque tudo feito à base da folha. Então a natureza aqui é muito importante também. (Informação verbal)⁸².

Nesse sentido, para ajudar a pessoa doente ou com outro tipo de dificuldade, não se usam, nos rituais, somente folhas, mas também animais, frutas, legumes e bebidas que servem como oferendas, sacrifícios, que podem ser colocados em diversos lugares dentro e fora do terreiro, sempre acompanhados de cânticos próprios à ocasião. Locais como: encruzilhada, lixeira, lugares úmidos, praia, dentro da mata. Beniste (1997).

As oferendas e sacrifícios são denominados de ebó (ebo), também chamadas por algumas nações de sacudimento, “As soluções dependem de sacrifício, de oferenda e de “limpeza”, o popular ebó” (PRANDI, 1991, p. 193).

O significado detalhado do ebó é exposto:

Um ebo pode ser definido como um ato de se fazer uma oferenda, do reino animal, vegetal ou mineral, de comidas, bebidas e qualquer objeto, a uma divindade ou entidade espiritual. É um ato mágico-religioso que se utiliza das forças naturais existentes nesses elementos para determinado fim. Por este motivo, costuma-se dizer que o ebo revela-se como a maior fonte de comunicação entre todas as forças do universo. (BENISTE, 1997, p. 280).

Frequentadores de terreiro de Candomblé comentam de que maneira receberam benefícios, quando lhes foram oferecidos o tratamento de ebó (sacudimento).

Fui cuidado no sentido tipo assim, as coisa não andava muito bem na minha vida, né, e eles tem um processo aí que ajuda a gente bastante, entendeu? Que eles fala..., que eles fala que é o tal do ebó, né. Pra quem acredita e pra mim foi válido. Me ajudou bastante. Eu estava, tava numa situação financeira muito ruim, aí melhorou bastante, entendeu? Então é o que eu posso estar te falando, o cuidar meu aqui é isso. (Informação verbal)⁸³.

Ah...!, O sacudimento, ele é uma..., umacoisa, um ritual de cura, né. [...] Já, porque eu já fiz dois sacudimento já, que eu tava muito ..., quando o falecido marido foi embora, aí depois ele voltou e ficou me rudiano, ele queria me levar de qualquer jeito. Ele queria me levar, só que..., aí descobriu, né. Descobriu aqui. Minha irmã, ele mandou falar que eu tinha que fazer um sacudimento urgente. Aí eu fiz, cabou. Graças a Deus, tô bem, graças a Deus. (Informação verbal)⁸⁴

Situação diferenciada da que antecede, frequentador e médium falam sobre participação no trabalho de ebó: “Eu já participei de um fechamento de corpo, né, que... sabe,

⁸² Entrevista nº 9, Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê.

⁸³ Entrevista nº 19, Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê.

⁸⁴ Entrevista nº 15, Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê.

é ..., tem uma reza e jogam umas verduras, e naquele pó coloca algumas coisa” (Informação verbal)⁸⁵.

Né, de cura a gente já, já passaram, já passamos os Ebós, são trabalhos que..., que abertura de caminho, de tirar as coisas ruins das pessoas, né. É..., essas coisa assim que eu já participei porque, até porque eu num tenho um preparo de camarinha pra eu participar de uma coisa mais avançada, né. Mais dos mais simples que eu já participei, são os Ebós. (Informação verbal)⁸⁶.

Para realizar ebós, bem como confeccionar instrumentos musicais percussivos, exige “mexer” com a natureza. Tarefa que obriga o fiel de Candomblé, ao trabalhar a natureza, respeitá-la, isto é, ter carinho e afeto, portanto, prezá-la. Isto deixa, em vigilância, os sacerdotes dos cultos afros; sendo assim, eles se preocupam, com o problema da poluição ambiental, que pode ser deflagrada pelos ritualistas, nos locais abertos, que estejam em contato com a natureza. Dessa forma, fazem advertências, até mesmo sugerem mudanças nos rituais.

Alguns líderes, de fato, tem procurado se engajar em movimentos preservacionistas, alertando os seguidores dos orixás da necessidade de se defender da poluição ambiental locais usados pela religião, como cachoeiras e fontes, lagos e bosques. Alguns defendem a necessidade do próprio candomblé deixar de usar nas oferendas feitas fora do terreiro e nos despachos material não biodegradável. (PRANDI, 2005, P. 8).

O candomblecista nunca colhe uma planta ou sacrifica um animal, sem antes fazer reverência, pedir desculpas e agradecer aos orixás, como diz Alves (1991).

Assim. . . há aquele que fazem amizade com a natureza, e reconhecem de que dela recebem a vida. E eles envolvem então, com o diáfano véu do invisível, os ventos e as nuvens, os rios e as estrelas, os animais e as plantas, lugares sacramentais. E por isso mesmo pedem perdão aos animais que vão ser mortos, e aos galhos que serão quebrados, e a mãe terra que é escavada, e protegem as fontes de seus excrementos. É, pois, a eles que os homens devem dirigir suas preces e fazer oferendas. (ALVES 1991, p. 29).

A vivência de um médium, nas colheitas das folhas utilizadas em sessões de Candomblé, é descrita.

[...] tem quem busca as folhas, no meu caso, é... o babalossain, babalossain significa o pai da folhas, então eu sou responsável pra, com licença da Ossain, ir buscar a folha, na mata, prepará o banho, com as orações, que tem as orações pra prepará o banho, né. A gente pede agô, pede licença a Ossain e pra pegar as folhas, porque tudo tem um dono, né. A gente vai, na mata, tem um dono, na pedreira tem um dono, todo mundo é dono, então a gente tem de pedir licença, então a gente vai, pede agô e

⁸⁵ Entrevista nº 17, Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê.

⁸⁶ Entrevista nº 7, Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum.

Ossain, pega as folhas, pra poder prepará o banho, pro pessoal do terreiro, pra quem teje precisano, então minha função aqui é essa. (Informação verbal)⁸⁷.

Dando continuidade ao sentido das oferendas, presenciou-se interessante episódio, por ocasião da morte da Ialorixá Mãe Lia de Oxum, do Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum: no seu velório, além de flores, colocaram em volta do corpo pipoca e, debaixo do caixão, oferendas e alimentos.

A significação de se colocar alimentos e oferendas, sob o cachão, é para que o falecido não sinta fome durante a ‘viagem’ ao mundo de seus antepassados, bem como os sacrifícios se destinam a tornar o espírito mais forte. Beniste (1997).

O alimento significa a força necessária, a comunhão necessária que nós ainda vamo manter com a Mãe Lia, esse alimento. Era o alimento pro Orixá dela e ela..., era sagrado pra ela esse alimento e é sagrado pro santo dela, que chama Ipetê, que é Oxum, né. Então nós vamo comer esse... [...]. (Informação verbal)⁸⁸

A importância de alimentar o orixá: essa troca de energia, é relatada por Carmo (2006, p. 21) “Dar de comer ao orixá”. Essa talvez seja a mais espetacular das simbologias do Candomblé, porque resume a religião: se o crente não alimentar o deus, ele deixa de existir”.

A questão da troca nos leva a reflexão de Mauss (2003):

[...] exprimem unicamente apenas um fato, um regime social, uma mentalidade definida: é que tudo, alimento, mulheres, filhos, bens, talismãs, solo, trabalho, serviços, ofícios sacerdotais e funções, é matéria de transmissão e de prestação de contas. Tudo vai e vem como se houvesse troca constante de uma matéria espiritual que compreendesse coisas e homens, entre clãs e os indivíduos, repartidos entre as funções, os sexos e gerações. (MAUSS, 2003, p. 203).

Abater animais, para sacrifícios oferecidos às divindades, é praticado em rituais de Candomblé, como já foi falado logo atrás, mas essa prática merece ser mais explorada porque é cercada de polêmica. Prandi (1991) faz referência ao significado do sacrifício de animais, o axé contido nesse procedimento, assim como o destino do restante do animal não utilizado na oferenda.

No candomblé, o sacrifício dos animais permite além disso a comensalidade de fato de todos os membros da casa, pois as melhores partes dos animais abatidos são preparadas para o repasto do grupo de culto. Os deuses só exigem as partes “vitais”

⁸⁷ Entrevista nº 12, Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum.

⁸⁸ Entrevista nº 1, Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum.

do animal, as partes que contêm axé, que são axé: o sangue, a cabeça, as patas, os órgãos internos, as primeiras costelas, as penas das aves. O sacrifício ritual repõe o axé, as forças que emanam da natureza, mas permite a socialização da comida. (PRANDI, 1991, p. 156).

Há discordâncias quanto ao abate de animais, no Candomblé, principalmente por intermédio de críticas proferidas por entidades protetoras de animais, outras religiões e pessoas contrárias a essa prática, que tentam até aboli-la. Indignação, sobre matança de animais, na religião dos orixás, é retratada pelas palavras do jornalista Gilberto Pinheiro⁸⁹:

O bom senso haverá de prevalecer e se não houver consensualidade ou bom entendimento entre os praticantes de rituais religiosos com sacrifício de animais e os que defendem a vida destes mesmos animais, os ânimos poderão ficar acirrados e temo muito por isso. Espero, sinceramente, que a paz, o bom entendimento seja selado e que as religiões entendam que neste milênio o saber começa a se manifestar e não é sensato aceitar a morte de animais em nome de Orixás. Religiões diferentes, sim! Crueldade contra animais, não! Que haja luz acedendo o amor às manifestações de vida e pelo progresso de todos nós. (PINHEIRO, 2015, p. s/nº)⁹⁰.

Uma das diferenciações significativas entre Umbanda e Candomblé está no fato da Umbanda não utilizar, em seus rituais, sacrifícios de animais, mas a Umbanda reconhece esse costume exercido pelo Candomblé: “A Umbanda não recorre aos sacrifícios de animais para assentamentos magísticos, e não tem nessa prática legítima do Candomblé um dos seus recursos ofertatórios aos Poderes Reinantes do Divino Criador (Corporações Orixás) [...]” (JURUÁ, 2013, p. 107). O sacrifício de animais é defendido, por um médium, como também ele fala do ogã responsável pelo abate, e expõe a rejeição envolvida.

Ogã de corte, quando vai ter o corte dos animais que são necessários ter, apesar que as pessoas criticam o sacrifício, mas esse sacrifício é importante. E nada se perde, dentro do terreiro, a gente não sacrifica o animal à toa, se come a carne, tudo se aproveita, até as penas se aproveita. (Informação verbal)⁹¹.

⁸⁹ Jornalista, pesquisador, palestrante em escolas, universidades sobre a ciência e direitos dos animais - integrante da CPDA/OAB-RJ - Comissão de Proteção e Defesa dos Animais da Ordem dos Advogados do Brasil; articulista de sites no RJ e SP. No RJ com diversos artigos publicados no site da AMAERJ - Associação dos Magistrados do Estado do Rio de Janeiro. Disponível em: <https://gilbertopinheiro.jusbrasil.com.br/>. Acesso em 03 out. 2017.

⁹⁰ Disponível em: http://www.direitosdosanimais.org/website/noticia/show.asp?pgpCode=E9909AED-8C44-CF3B-2B38-18BAFA2C0214&fb_comment_id=866799530023097_866864666683250. Acesso em 03 out. 2017.

⁹¹ Entrevista nº 3, Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum.

5.5 Religiosidade se entrelaça, com música, e promove à cura

Várias religiões utilizam da música em suas cerimônias, como já foi dito em passagens desta dissertação. O poder que a música exerce, sobre as pessoas, é essencial para um bom desempenho do ritual (culto):

Em todos os tempos e povos encontramos o uso da música a fim de se manter um contato com o Divino. Nas mais diversas crenças podemos observar sua presença.. Vejam que na Igreja Católica entoam-se hinos, ladainhas, cantos gregorianos. Os Evangélicos também tem através do canto uma forma de agradar a Deus com suas bandas e conjuntos Gospel. As seitas orientais utilizam-se muito dos mantras (combinações de letras que vibram no Astral). Na Umbanda e cultos Africanos temos os pontos cantados, e até no Espiritismo tradicional já existem canções que servem para difundir o Evangelho e os ensinamentos de Kardec. (MATTOS, 2005, p. 15).

São celebrações em que a percussão, principalmente dos tambores, dita o ritmo, e o canto agrega melodia: união que prenuncia chegada das divindades ao terreiro. Verger (1997). É o momento de encontro entre os orixás e as pessoas, de tal sorte que os fazem aproximar do ser superior. “A música ritualística pode servir de canal entre Deus e o homem, é uma chave para a liberação das energias do Supremo no mundo material.” (EGITO, 1995, p. 12).

O sentimento causado, quando se escuta a música, que envolve o som dos tambores, instrumentos auxiliares, as palmas e pontos cantados, nos terreiros de Candomblé, é cercado de energia que erradia, nos médiuns, e reflete na assistência. Sensação única de difícil compreensão, só quem participa tem condições de se expressar: “É pra dar força, energia, quando..., quanto mais forte o atabaque tocar, quanto mais forte os filhos, os irmãos, ali no barracão, cantar os pontos, mais energia as pessoas tem, mais energia traz, mais sabedoria” (Informação verbal)⁹². “Então, pra mim é uma paz, é uma energia, Candomblé é energia, é vida, né. Candomblé é uma energia sem explicação” (Informação verbal)⁹³.

Os atabaques são reconhecidamente importantes, por conseguinte, recebem respeito e reverência, por isso, são tidos como sagrados. O ‘Pai pequeno’ do Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum revela o valor do adjá e do atabaque para uma sessão de Candomblé.

E..., então pra gente, quando a gente fala que a sessão tá radiante, significa que os atabaques tão bons, tá tocando bem. Tanto que a gente tem os alimentos pro atabaque, tem que alimentar eles, tem que alimentar o adjá. Tem todo um processo

⁹² Entrevista n° 11, Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum.

⁹³ Entrevista n° 12, Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum.

por trás disso. Então eles são ali pra gente, nada mais é que uma energia importante. É como se fosse é... o fusível pra que mantenha-se a luz acesa. Se não tiver um atabaque bem tocado, e um adjá a sessão cai. (Informação verbal)⁹⁴.

Bastide (1961) desvenda, um pouco mais, a incumbência do trio de tambores, ainda fala do prejulgamento que os acompanha.

O chamado dos deuses – Não é, todavia, Exú o único intermediário entre os homens e os deuses. Os três tambores do candomblé também o são: o rum, que é maior; o rumpi, de tamanho médio, e o lê, que é o menor. Não são tambores comuns ou, como se diz ali, tambores “pagãos”. (BASTIDE, 1961, p. 23).

Prestou-se atenção, nas sessões rotineiras dos Terreiros de Candomblé Mamãe Oxum e Ilê Axé Abaluaê, mais intensamente em dias festivos (cerimônias religiosas especiais): Saída de Yawo, Senhor Ogum, Saída de Oxum, Pai Abaluaê, Pai Xangô, Exu, Pomba Gira e outras, na qual os rituais duram muito tempo: duas três horas. A batida da percussão, com especial atenção nos tambores (atabaques), dificilmente para de ser tocada pelos alabês. Dar-se a perceber, por vezes, uniformidade de tom agradável, mas, ao passar das horas, torna-se ‘enfadonho’, também devido à repetição dos pontos cantados. Egito (1995) menciona o significado dessa observação:

A chamada música de poder, música de transe, de meditação e de cura, são longas, nelas não existem muitas variações de acordes. Fazem-se sentir poucos acordes que se repetem sucessivamente; vezes são sons produzidos por instrumentos de percussão, vezes trinados de flautas e assim por diante. Esse tipo de música pode parecer melodicamente monótono, e até mesmo cansativo, e o seria se não ocorressem alterações psíquicas na pessoa que a escuta. (EGITO, 1995, p. 100).

Dentre as várias cerimônias de Candomblé já citadas, realça-se a Saída de Yawo (Saída de Santo).

Merece destaque no Candomblé a “saída de Santo”, cerimônia comparável à ordem sacerdotal. Depois de anos de práticas e estudos, realizam-se três meses de “aliança com o Santo” (Quelê), período preparatório marcado por resguardo sexual, alcoólico e de cafeína. Dentre outras obrigações, vestimenta branca, colar no pescoço e dormir no chão. Vencida essa etapa, o postulante permanece 15 dias em camarinha (sem luz solar) recebendo fundamentos fechados, aprendendo dialetos do Candomblé e se alimentando segundo regras. Na saída de santo, com adoxi na cabeça e acodidei na testa, raspado, pintado e catulado, o Todos atentos esperam o Uruncó, quando o Orixá proferirá seu nome, momento que a plateia atenta faz internamente pedidos. (JESUS; BARBOSA, 2010, p. 81).

⁹⁴ Entrevista nº 3, Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum.



Figura 20 – Saída de Yawo (Saída de Santo) no Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê⁹⁵

A Saída de Iawo e as outras cerimônias já foram explicadas, como sendo festividades, isto nos remete à vida, no terreiro de Candomblé, que pode ser comparada a uma festa. O contentamento é contagiante, onde a dor e o sofrer fazem parte do aprendizado e da cura emoldurada pela música, e não representa um preceito estabelecido em outras religiões. Beniste (1997, p. 203) afirma que “O mundo, segundo os yorubá, é o melhor lugar onde vivemos. Isso é contrário ao ponto de vista de algumas tradições religiosas, que consideram o mundo um lugar de sofrimento e dor”.

O cotidiano, as sessões semanais, mais intensamente em dias comemorativos, são abastecidos por ingredientes indispensáveis para boa festa: música, dança e comida gostosa/farta. Tudo regado por alegria, sem fugir do foco, que é o ritual religioso festejado com as divindades. “Controvérsias a parte, ousar confraternizar-se com as divindades, parentes e amigos, com acompanhamento de música, danças, histórias e boa comida, sem dúvida, estava na agenda e era, como ainda é, uma das razões de ser dos candomblés” (SANTOS, 2009, p. 88).

Entrevistados ratificam essa constatação: “Uma sessão, um toque de Candomblé pra nós, ele é uma festa. Ele é uma festa. É uma festa, um júbilo pra nós e pros Orixás” (Informação verbal)⁹⁶.

⁹⁵ TIBÃES, L. E. Saída de Yawo no Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê, 2017. 1. Fotografia

É um lugar..., como se fosse uma festa. Quando cê tá na festa, cê num tá bem? Então, pra mim tá dentro do terreiro é mesma coisa que estivesse dentro de uma festa. É estar bem, é se sentir bem, é..., todo momento ter coisas boas ali. É uma sensação incrível, só quem gosta mesmo é que sabe. (Informação verbal)⁹⁷

Respaldado pelas histórias orais temáticas e observações participantes, apreende-se, na credulidade, atitudes e sinais emotivos dos médiuns e assistência que, numa sessão de Candomblé, quando se começa tocar atabaque e adjá, os orixás agradecem. Atabaque e adjá trabalham, em conjunto, para segurarem os orixás na roça de Candomblé. Dois instrumentos, como já foi discutido anteriormente, que têm funções distintas: um convida os orixás para descer, no terreiro, o outro ajuda, na incorporação – transe do médium.

Quando você já vê que o Ogã da casa, no caso eu que faço as orações, o Ogã da casa dá o arrepiques, nos atabaques, e eu toco adjá, eu já saio, já começa perder a fala. Então que justamente os mensageiros de luz já estão chegando e tanto que é uma coisa mais interessante que tem a hora certinha. Ocê sente, parece que você sente assim fora de si. Você começa a sentir uma tremura por dentro. Cada médium ele tem um sintoma diferente, quando os mensageiros tão chegando. Então o que, que acontece: você vê o atabaque tocando, você vê adjá tocando, já começa o transe espiritual. Você já começa entregar o seu corpo para o mensageiro de luz chegar, entendeu? (Informação verbal)⁹⁸.

Neste íterim, entre música e incorporador, em que os sentidos se desprendem, as divindades vêm saudar os visitantes, dando-lhes boas vindas e ajuda no que poder. Acolhida atribuída a uma troca de energia entre o humano e a divindade. “Atabaque..., ele chama pra sessão, ele prepara a sessão e a adeja ela é o instrumento utilizado pra que o médium e o..., o guia, né, eles se conecta. Eles se encontram. A energia se encontra e ali vira uma coisa só” (Informação verbal)⁹⁹.

Conjuntura ritualística amparada pelo som percussivo e os pontos cantados, na qual, percebe-se uma irradiação, nos olhares dos frequentadores das sessões, que resplandece numa luz interior. “É..., o coração bate forte mesmo, né. É..., agente..., a mão soa. É uma experiência maravilhosa agente sentir o atabaque tocar” (Informação verbal)¹⁰⁰. Para quem está enfermo e precisa de ajuda, é o momento exato de deixar fluir o que está a afligir. “O fiel do candomblé procura vida e proteção nos terreiros, “loais salvíficos”, onde a presença do divino se torna mais palpável, protegendo-o das adversidades de um mundo hostil”

⁹⁶ Entrevista nº 1, Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum.

⁹⁷ Entrevista nº 14, Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê.

⁹⁸ Entrevista nº 5, Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê.

⁹⁹ Entrevista nº 4, Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum.

¹⁰⁰ Entrevista nº 11, Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê.

(REHBEIN, 1985, p. 205). Assim sendo, o terreiro de Candomblé se comporta, como autêntica ‘Unidade de Saúde’, torna-se um lugar em que o debilitado vai à busca de saúde, e encontra quem o acolhe.

Eu cheguei aqui num estado muito deprimente, onde estava com depressão. Eu tava grávida e, então assim, eu sentia muitas dores prá ganhar meu filho, mas nada fazia com que ele..., desce. A partir daí, eu ia, no médico, sentia muita dor e nada resolveu. Médico nenhum resolveu meu problema. Meu problema tava aqui, era espiritual, né. Eu já tinha um grau elevado de mediunidade e eu não me tomei iniciativa de falar assim: eu vou entrar agora. Tudo tem a hora, né. Aí eu vim meio que sem querer, que eu vim mais que foi a força, que minha mãe que me puxou pra vim, foi a primeira vez que eu vim. Eu vim..., tive a sensação, eu vim aqui numa segunda-feira, ele fez um trabalho pra mim de desamarar o parto, que meu parto estava amarrado. E, na quinta-feira, que eu tive meu menino. Na quinta-feira da mesma semana, então não tem como não acreditar. (Informação verbal)¹⁰¹

Som e a música têm poder de evocar, porque são formas essenciais desse acolher que possibilita restaurar a saúde. Observe as palavras de um alabê.

Tava, com problema, e aí eu conheci a religião, e procurei ser atendido pela religião e foi dando certo, e foi pegando amor pela coisa. [...] Já, assim, já participei de que já vi muitas pessoas chegando aqui, bem dizer carregadas e sai daqui andando, né. Que participa, faz as coisas, as orações e tudo certinho. Aí, pega a pessoa, sai daqui andando. Já vi muita gente aqui entrando carregado e sair andando. [...] Que eu toco? Toco, a maioria deles é eu que toco, né. Chego, ritual fechado, aberto, só eu que toco. (Informação verbal)¹⁰².

Cerimônias afro-brasileiras são ‘regadas’ por esse som e música que fascinam: ocasião, na qual, assistência e médiuns se deparam, com o conforto, uma palavra amiga. Os visitantes são capazes de fazer confidências, e confiam principalmente, no pai/mãe de santo do terreiro, parece até um ‘confessionário’. As pessoas falam, sobre suas vidas, aos médiuns incorporados de pretos velhos, exus, boiadeiros, etc., também trocam experiências com outros frequentadores do terreiro.

Quando eu não venho, eu não me sinto bem, que é como eu tivesse, assim..., de descarregar alguma coisa, sabe. Então é um alívio, uma paz de espírito, né. É como se fosse, mexesse no lado psicológico da gente. Tem coisas que a gente não tem coragem de falar com alguém em casa e aqui às vezes a gente conversa, né. Às vezes com o pai da casa, assim, da assistência e isso me faz muito bem. (Informação verbal)¹⁰³.

¹⁰¹ Entrevista nº 9, Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê.

¹⁰² Entrevista nº 4, Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê.

¹⁰³ Entrevista nº 17, Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê.

A pessoa se percebe abrigada pelo terreiro de Candomblé – música e orixá – como se fosse um abraço do pai, da mãe que faz o filho sentir-se livre e confiante.

Paz, alegria..., E que nem eu falei no início: o Candomblé, o Terreiro, ele é mãe. Então, tipo assim, ele te abraça no seu momento. Se você tá feliz, ele te abraça na felicidade, mas se você tá triste, se você tá doente, ele também te abraça, ele tá lá para te acolher, pra dar um jeito de te melhorar, de levantar seu astral, então, se assim, o que eu sinto dentro do terreiro particularmente é paz, é alegria. (Informação verbal)¹⁰⁴

[...] eu perdi meu neto, ali Mãe Lia me acolheu, Mãe Lia me acolhe, com os braços aberto, aqui eu chorava, choro, tinha um cantinho, na cama dela, pra mim chorar, muitas vezes eu não levo, pra meus irmãos, as coisas que eu já passei. Mais eu já passei muitas dificuldades. E o Candomblé e o terreiro me acolheu, e a Mãe Lia me abraçava e chorava junto comigo, então tudo que eu puder fazer, aqui pro meus irmãos na..., no Candomblé, se eu precisar de bater de porta em porta, eu saio porque eu amo a minha religião. (Informação verbal)¹⁰⁵

A música ritualística sugestiona, aloja, no ouvinte, uma condição que pode modificar o seu estado físico, emocional e até mesmo espiritual. “A espiritualidade é uma parte complexa e multidimensional da experiência humana. Tem aspectos cognitivos, experienciais e comportamentais” (LEÃO, 2007, p. 291). Dessa maneira, o som/música percussivos e os pontos cantados, em momentos de possessão, apresentam-se aos candomblecistas, por intermédio da divindade, que é o meio indutor, de tal forma, que faz libertar os medos e trata os males.

É algo exclusivamente sobrenatural, coisa somente de outro mundo? Pasmê, é o poder transformador da música que suga o que está escondido no subconsciente, muitas vezes bloqueado, e a entidade é quem socorre nesse transformar.

Então, o Adjá e o atabaque, eles serve pra chamar as entidades, chamar os seus guias pra vim trabalhar. E conforme você tá lá na roda pegando, energizano, esses... junto esses seres, buscano, no seu interior, se libertano do seu, do seu consciente para que eles possam vim trabalhar, já tem toda essa sensação, né, você já tem todo arrepio, você já sente já seu corpo fazeno outros movimentos que não equivale ao que seu consciente tá mandando. (Informação verbal)¹⁰⁶

Imagina-se que o orixá – invocado pelo som/música – desce, no terreiro, e vai embora depois que acaba a sessão, mas essa aliança entre céu e terra é permanente; orixá e pessoa se tornam uno: o primeiro espelha o segundo, no andar de sua existência, e o ajuda a ter acesso à cura e manter a saúde. “O indivíduo não repete os gestos dos deuses apenas no

¹⁰⁴ Entrevista nº 3, Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê.

¹⁰⁵ Entrevista nº 11, Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum.

¹⁰⁶ Entrevista nº 2, Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum.

transe, na dança extática, mas também em sua vida cotidiana, em seu comportamento de todos os dias” (BASTIDE, 1961, p. 319). Também a música é ‘ininterrupta’, dentro e fora do terreiro de Candomblé, e, para dar suporte ao momento ritualístico da ‘roça’, tem-se continuamente a presença poderosa do Ogã.

5.6 A importância do Ogã (Ogan)

Leigamente, tinha-se a convicção que o Ogã era mero tocador de percussão: atabaque e instrumentos que auxiliam nos toques (agogô, abê, etc). No entranhar dos estudos, esse pensamento se desfez, transformando-se numa surpresa visto a importância do Ogã para o terreiro de Candomblé. Tomou-se conhecimento de que Ogã é título da figura masculina e a feminina chamada de Ekedí (equede). Eles são considerados sacerdotes, precisamente na nação Ketu foco do estudo. “[...] são consagrados para o exercício dos cargos do corpo de acólitos: os ogãs (os homens) e as equedes (as mulheres)” (PRANDI, 1991, p. 165).

Palavras de um médium concebe a relevância do ogã, na ‘ponte’ entre o possuído e a entidade, numa situação alicerçada pela música. “É a peça chave num terreiro. Uma peça chave. Sem o ogã não tem música, sem música não teremos mensageiro de luz. O ogã ele é a pessoa que tá li em tudo. Tudo que se faz tem que ter um ogã” (Informação verbal)¹⁰⁷.

Sem dúvida, constatou-se que o Ogã é um dos personagens mais importantes e exerce várias funções, nos terreiros, unido à Ekedí. São eles quem alicersam, protegem às comunidades do Candomblé e Umbanda.

No Candomblé, onde o cargo pertence somente a iniciados do sexo masculino, ainda encontraremos o Ogã-Axogum ou Mão-de-faca, que é responsável pelos sacrifícios dos animais oferecidos aos Orixás, Ogã-de-Ofá ou Mão-de-Ofá (aquele que colhe as ervas para rituais sagrados, normalmente são ligados ao Orixá Ossaim), Ogã Lejo e ler (responsáveis por uma parte do “padê”), Ogã-de-entrega 9leva as oferendas nos locais de assentamentos determinados pelos Orixás [...] Ogãs-de-couro ou instrumentistas. (MATTOS, 2005, p. 127).

Referiu-se à Umbanda, juntamente com o Candomblé, porque existem elementos análogos entre esses cultos afro-brasileiros. Um deles é a utilização da música percussiva, especialmente o atabaque. No Candomblé, o toque é supervisionado pelo Ogã-de-couro que orienta o instrumentista chamado de alabê. De acordo com Prandi (1991, p. 163), “O ogã pode ser: o alabê, que é quem toca os atabaques sagrados [...]”. A citação que segue diferencia as

¹⁰⁷ Entrevista nº 10, Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê.

denominações alabê e ogã que é generalizada aos instrumentistas de percussão. “É importantíssimo, é importantíssimo. O Candomblé tem que ter Ogã. Ogã, na verdade as pessoas confundem ogã, não é quem toca o atabaque, aquilo é Alabê, chama Alabê. [...]” (Informação verbal)¹⁰⁸.

Os médiuns do terreiro, com o passar do tempo, precisam adquirir experiência, para acompanhar os toques dos alabês, e a batida da palma da mão ajuda bastante, na marcação do ritmo e energia irradiada no ritual. A forte presença dos orixás intensifica a vibração sonora, e isso favorece um equilíbrio de sons que engloba os instrumentos, os pontos cantados e as palmas. Mattos (2005). O emprego das ‘mãos percussivas’ é contado com detalhes esclarecedores:

Ah...! Tem um outro instrumento que é muito importante, as palmas. A utilização da palma; ela também é imprescindível tanto pro médium tanto pra aquele que está assistindo porque, numa gira¹⁰⁹ de terreiro, né, acredita-se que só o médium entra naquela..., naquela sincronidade de energia. Mas as pessoas que estão em volta também. Tudo que acontece, no terreiro, na hora, é uma energia que ela vai começar tomar um corpo com a união de todos. E as palmas utilizam essa união. Ela tem o poder e..., tanto de fazer você sentir a mesma energia que aqueles que estão na roda, no caso, os consulentes¹¹⁰, a assistência..., quanto também te manter em atenção com aquilo tá acontecendo e te fazer participante. Então, nesse caso, quando as pessoas tocam, né, quando elas tocam a palma, ela tá participando, ela tá auxiliando tanto os Ogãs quanto os rodantes¹¹¹, os médiuns a incorporar. E... o que é mais interessante que a palma diferente do... do atabaque, dos outros instrumentos, ela demonstra quando a energia tá boa e quando a energia não tá. Porque o atabaque mesmo quando não, não tem uma energia única, única que digo assim: é..., todos estão sentindo a mesma coisa, quando não está aí..., não que seja bem isso, tá. Quando não está acontecendo, o atabaque pode continuar tocando. Agora, quando as palmas se unem, elas se mantêm num ritmo constante, mesmo sendo individualizados de cada um, aí há uma participação coletiva, a energia fica mais forte e a palma, também não é qualquer palma, são..., bate com as duas palmas abertas, né, com as duas fechadas, é um meio termo, né, que é o centro das palmas é..., no entremeio entre o..., os dedos, né, esse toque que faz o ritmo. Tanto que quando nós vamos fazer alguma oferenda, algum trabalho pro Orixá, nós batemos a paó¹¹², que é a palma. Ela tem um ritmo, ela tem um tom. E toda vez quando você bate, assim..., que o..., cê..., que reverbera o eco em você. Esse reverberar¹¹³ é energia. (Informação verbal)¹¹⁴.

Outras atividades exercidas pelos Ogãs, em parceria com o babalorixá/yalorixá da roça de Candomblé, são mostradas, além das já descritas por Mattos (2005).

¹⁰⁸ Entrevista nº 1, Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum.

¹⁰⁹ Sessão de Candomblé.

¹¹⁰ Pessoa que conversa, consulta com um médium incorporado por alguma entidade.

¹¹¹ Médium que incorpora.

¹¹² Palma.

¹¹³ Reproduzir ou repercutir ondas sonoras.

¹¹⁴ Entrevista nº 5, Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum.

[...] O Ogã ele cuida da parte administrativa da casa e até determinado ponto da parte espiritual porque ele confere tudo que o zelador ou a zeladora ou sacerdote vai fazer. Ele filtra tudo que chega, no sacerdote, em matéria de ritual. E ele é quem acompanha o ritual dentro do barracão. Não é o pai de santo ou o zelador que acompanha o ritual, quem acompanha o ritual é ele. Ele tem que conhecer de atabaque, de couro, dos couros porque ele tem que ver se aquela cantiga tá no ritmo certo, porque tudo é importante ou se tá ritmo errado. [...] O Ogã é que percebe e cobra dos Alabês. (Informação verbal)¹¹⁵

Em certa época do século XX, alguns Ogãs, enquanto adeptos do Candomblé, revoltaram-se, com o rigor dos atos litúrgicos nos terreiros de Candomblé, e lideraram o movimento ‘A luta dos Ogãs’¹¹⁶, que desencadeou propostas de mudanças radicais, nos cultos candomblesistas, as quais culminaram o início de uma nova religião brasileira, a Umbanda. Por isso, ainda existe confusão que Candomblé e Umbanda são a mesma coisa. Assunto que será discutido no tópico ‘O preconceito persite’.

No início do século XX, por volta de 1910, Ogãs protetores de suas casas- de- santo, insatisfeitos com a rigidez litúrgica dos Candomblés da época (longo tempo de iniciação, utilização de roupas e atributos caros e sujeição ao tradicionalismo africano), rebelaram-se e resolveram então nacionalizar os rituais. (MATTOS, 2005, p. 127).

O transe já foi explicado, anteriormente, mas existe uma peculiaridade relativa à religiosidade praticada pelo ogã, isto é, sua mediunidade. O ogã e a equede não entram em transe (viram), não participam da roda, têm outras funções que já foram relatadas.

Ogãs e equedes não “viram no santo”, pelo contrário, estão ali para ajudar os que viram. Numa bela e sucinta definição, disse Pai Neno que um iaô é o sacerdote de um só Orixá, o Orixá o escolheu, enquanto ogãs e equedes são sacerdotes de todos os Orixás”. (PARIZI et. al, 2005, p. 5).

Essa declaração, sobre o ‘dom’ do ogã não entrar em transe, provocam críticas que tendem rebaixar a incumbência do ogã, até por vezes, provoca menosprezo. Mattos (2005)

¹¹⁵ Entrevista nº 14, Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum.

¹¹⁶ Este movimento denominado “A luta dos Ogãs” introduziu certos rituais africanos dentro da Umbanda, e de alguma forma teve influência nos chamados Candomblés de Caboclo e Candomblés de Angola que, devido à presença de negros bantos, índios e mulatos brasileiros, possuem uma liturgia muito mais “abrasileirada”, diferentes de outros cultos trazidos da África. A história nos conta que a Umbanda, nascida em 1908, por ordem do Caboclo das Sete Encruzilhadas, através da manifestação mediúnica no médium Zélio Fernandino de Moraes, não usava tambores em seus trabalhos litúrgicos. Porém anos depois (em 1936), por determinação da mesma entidade, foi fundada a Tenda Espírita São Jorge, que até hoje utiliza atabaques; deixando claro que a participação dos Ogãs e seus instrumentos foi bem aceita pelo Cabloco e pelos Espíritos de Luz que atuam na religião. (MATTOS, 2005, p. 127).

narra que esse episódio ocorre mais comumente na Umbanda. Talvez isso aconteça não por maldade, mas por desinformação de pessoas que desconhecem a verdadeira posição do Ogã dentro da hierarquia do terreiro. Nem por isso, o ogã deixa de ser respeitado. Ele é um legítimo ‘político’, nas relações entre as pessoas da comunidade do Candomblé e a cidade onde está inserida.

A umbanda possui ensinamentos e fundamentos específicos e o fortalecimento dos Ogãs, confirmando assim o que Deus já consagrou, muito embora percebamos que, diferentemente do Candomblé, talvez por falta de conhecimento dos adeptos ou até mesmo do dirigente, algumas casas, seu cargo tem um sentido de menor valor em relação aos demais membros da comunidade, o que não é verdade. Como dito anteriormente, são sacerdotes e assim devem ser tratados. (MATTOS, 2005, p. 34).

A fala subsequente resume a relevância do ogã para o rito de Candomblé, e especifica que a voz do ogã também é importante, portanto, segura os pontos cantados.

Sim, conheço, é uma das funções, talvez uma das funções mais importantes, dentro do terreiro, porque é por meio das mãos e da voz dos ogãs que a gente consegue manter a união do grupo, principalmente na hora da roda, da gira que você tá dançando pro orixá. Aquele momento de sintonia que a música, o instrumento é..., tomam proporções de invocação, então talvez, talvez não, com certeza eles são, oh..., vamos dizer que é a chave que abre a porta. Eles não são a porta, mais eles são a chave que abre a porta, né, pra a entrada dos orixás. . (Informação verbal)¹¹⁷

5.7 O canto que cura

Aspecto marcante, na musicalidade do Candomblé, são os pontos cantados que são descritos:

São os cânticos criados pelos encarnados para homenagear os Orixás, as Linhas de Trabalhos Espirituais, ou determinado Guia Espiritual, sendo aceitos pela espiritualidade desde que providos de musicalidade religiosa, harmonia, espiritualidade, razão e bom senso. (Juruá, 2013, p. 61).

Cânticos emitidos, nos rituais, que se unem à dança. É como se fosse uma troca de mensagem entre médium e divindade. “A música é a comunicação entre o filho e o orixá, enquanto a dança é a manifestação dessa comunicação” (BÁRBARA, 1998, p. 11). Os pontos cantados, que são considerados também orações, diferenciam-se dos da Umbanda porque a

¹¹⁷ Entrevista nº 5, Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum.

maioria é cantado na linguagem africana yorubá, em contraste à Umbanda que é em português. Logo abaixo, segue um canto em iorubá e sua transcrição para o português.

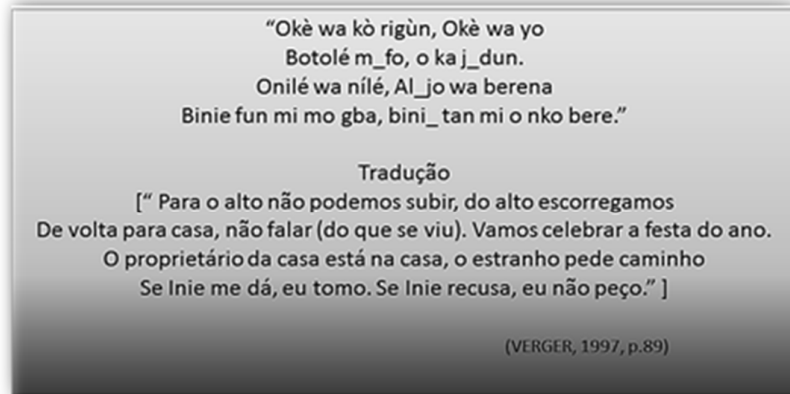


Figura 21

Confrontamos, em vários momentos, Umbanda e Candomblé porque são duas religiões em que há reciprocidade, na feitura dos seus ritos, quer dizer, uma religião ‘empresta’ a outra um pouco de seus processos litúrgicos.

Vou te dar um exemplo: ontem o que você viu foi umbanda pura. Ela tem reza, ela tem cantiga, mas tem determinado momento que eu tenha, como você deve ter observado, que eu tomava à frente, e à frente falava as palavras em Iorubá na hora de alguma transição. Aquilo eu tava pedindo licença aos Orixás porque esse solo é sagrado, é abençoado pra mim praticar o ritual de Umbanda. São coirmãs. As duas religiões são coirmãs. Uma combina com a outra, só que tem ritualística. A Umbanda não se raspa ninguém, no Candomblé, nós raspamos, né. Na Umbanda..., a Umbanda não tem jogo de búzio..., não tem jogo de búzio na Umbanda. As entidades da Umbanda é Preto Velho, Cabloco, os Exus, os Meninos de Angola que prá nós, nós temos também, no Ketu, só que nós temos..., nós chamamos de Ruge ou então de Erê, não é... (Informação verbal)¹¹⁸.

O canto e a dança, nos terreiros de Candomblé, exprimem um sentimento único que os candomblecistas médiuns, ou não, nutrem, nas suas idas às sessões. “Percebo que é uma dominação, é tipo uma dominação. Por causa que o abedê, que a gente fala, ele é muito fluente, e eu sinto assim num arrepio, um arrepio, uma vontade de dançar, numa vontade de estar ali dançando, que me faz bem” (Informação verbal)¹¹⁹. “Sensação muito boa, uma

¹¹⁸ Entrevista nº 1, Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum.

¹¹⁹ Entrevista nº 12, Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum.

sensação agradável, vontade de dançar, de..., sei lá, muita coisa” (Informação verbal)¹²⁰. O ato de cantar, por si, já é uma sensação de liberdade. Ao saltar a voz, a pessoa sente uma leveza, e ao mesmo tempo quer dançar em reverência aos orixás.

Para o conjunto dos fies, esses cantos e danças são formas de saudar as divindades. Para os filhos-de-santo, consagrados a um orixá determinado, quando chega a hora de evocar o seu deus, a dança adquire uma expressão mais profunda, mais pessoal, e os ritmos, pelos quais foram sensibilizados, tornam-se uma chamada do orixá e podem provocar-lhe um estado de embriaguez sagrada e de inconsciência que os incitam a se comportarem como o deus, enquanto vivo. (VERGER, 1997, p.37).

O conhecimento de saúde é complexo, no Candomblé, visto que curar doenças delimita um trabalho de vários saberes, entre eles, espirituais e terrenos. “A noção de saúde, no candomblé, é algo de muito complicado a ser entendido, tem a ver com o lado espiritual, físico, psicológico, cosmológico e social, é uma experiência holística que o fiel é chamado a vivenciar” (BÁRBARA, 1998, p. 9). À vista disto, o canto é um dos componentes essenciais, no terreiro de Candomblé, principalmente quando ele faz o papel de promover a cura, intermediada pelos orixás que entram em sintonia, com os médiuns, seus receptores na terra.

Demais, principalmente quando às vezes você não tá bem com você, cê passa por algum problema familiar, cê passa por problema no serviço. Quando chega ali, que canta a zuela ali, ela te toca no fundo do seu coração. Ela te dá assim uma libertação. Você entra em transe de choro, entendeu? Você fecha seus olhos, cê busca mais a paz espiritual. Tanto que quando vem a cantiga, tem muitos toca seu passado, seu presente, seu futuro, entendeu? Elas ajuda a você a ter um rumo na sua vida. Mas muita gente ela manda e se liberta através da zuela e a cantiga. (Informação verbal)¹²¹

Do mesmo modo, o Xamanismo tem o cântico que influência grandemente, na cura xamânica, invocando a espiritualidade. McClellan (1994, p. 11) comenta que “Os xamãs curavam enfermidades e angustia mental obrigando os espíritos a abandonarem suas vítimas através do poder dos cânticos”. A próxima fala elucidada o que o canto xamã pode sugerir.

Olha como a influência musical nos toca espiritualmente, nos toca espiritualmente. Tudo passa pela música. O xamã, o xamã, qual é a primeira oração do xamã? A primeira oração do xamã é nasal, ela é nasal. Ali ele tá invocando as forças da

¹²⁰ Entrevista nº 12, Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê.

¹⁰² Entrevista nº 14, Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum.

¹²¹ Entrevista nº 5, Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê.

natureza, começa por aí. O xamã começa por aí, é a primeira música, é nasal.
(Informação verbal)¹²²

O Candomblé também faz uso dos descarregos e passes, mas são práticas da Umbanda que o Candomblé se beneficia, igualmente, por intermédio dos Pretos Velhos, Exus, Caboclos, etc. Essas entidades “descem” no terreiro. Cada orixá tem um toque e ponto (canto) específico, para referenciá-lo, de acordo também com a dança restrita a cada entidade.

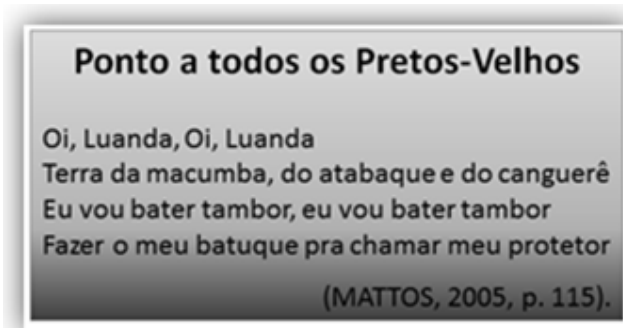


Figura 22

O fenômeno do passe, por exemplo, quando os Pretos Velhos são incorporados pelos médiuns, assemelha-se à popular ‘benzeção’. Moraes (2016) especifica a ‘benzeção’.

A busca por cura de alguns males através de atos espirituais (benzeções e rituais) é uma atitude muito recorrente em nossa sociedade, tanto para desfazer os males que a ciência explica quanto para se livrar daqueles que a ciência não consegue decifrar. [...] De acordo com a cultura popular, a benzeção é o único caminho para determinados males, neste caso refere-se aos males espirituais, que na verdade nada mais são que energias ruins, espíritos malignos que se encostam em humanos. (MORAES, 2016, p. 73).

A narrativa, seguinte, do entrevistado nº 14 do Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum diz sobre as formas de combater as doenças, no terreiro de Candomblé, e a sacralidade da música para alicerçar o processo saúde/doença, bem como diferenciar os tipos de cura no Candomblé.

A música, o som, a musicalidade. É o momento mais sagrado e divino do encontro do homem com Deus. Quando eu digo música, é..., a..., música sagrada. [...] A música é o principal fator de cura. Se o ser humano soubesse a importância da música de boa qualidade... [...] a música nos leva a..., a... cura, nos momentos de cura, pras cura, porque os toques sagrados, oriki sagrado, a sonoridade, por isso o Candomblé tem que ser bem cantado, os orikis tem que ser bem cantados. [...] Então

¹²² Entrevista nº 01, Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum.

a música ela tem essa, a..., essa função de interagir entre a gente e os Orixás, de nos levar a um estado de transe tal que nós conseguimos capitar a energia positiva dos nossos Orixás. [...] O Candomblé não tem passe, não tem entidade que dá passe, porque o passe já são as nossas cantigas, já são mantras sagrados, quando nós cantamo prá Ogum, nós tamo cantando pra ogum pra ele abrir nossos caminhos, pra ele abrir os caminhos da nossa vida, pra ele abrir os caminhos da nossa mente, né. (Informação verbal)¹²³.

Foi explicado, na fala anterior, que não tem passe no Candomblé. A narrativa que vem valida o que foi dito.

Tem música que sim, elas mexe muito, puxa... mermo, quando dá na hora assim, é como se eu visse outra..., estivesse vivendo em outras épocas, pra mim é. É bem diferente, é como..., tem umas que é mais tranquila, vem como uma oração. Outro dia Pai Lê tava explicando que, no Candomblé não tem passe. O passe é os ponto que canta, é uma oração, é um descarrego. (Informação verbal)¹²⁴.

Os descritos reforçam a importância da música, em tratamentos de doenças nas roças de Candomblé. Faz recapitular a musicoterapia que, nos rituais, é utilizada de maneira diferenciada: outros saberes. “A terapia do som objetiva criar e transmitir as energias vibracionais, que agem em consonância com outras formas de dualidade, e trazem benefícios e cura para o corpo e mente” (MADDOCK, 1999, p. 36). É a força misteriosa que capacita o som interagir entre o ‘Céu (Orun)’ e a ‘Terra (Àiyé)’.

A cura da doença na terapêutica do candomblé representa um aspecto muito fascinante, e, é oposta à terapêutica oficial, onde o doente é privado do próprio corpo que na maioria das vezes é fragmentado e sem uma própria história. No candomblé, o sofrimento é inscrito numa rede de relações que consegue juntar a experiência pessoal, social e sobrenatural, oferecendo uma explicação e um tratamento mais abrangente da própria dor. (BÁRBARA, 1998, p. 19).

5.8 O preconceito persiste

Apesar de a pesquisa usar a metodologia qualitativa, ao se investigar o quantitativo de seguidores do Candomblé, Xamanismo e Santo Daime, no Brasil, particularmente em Diamantina – MG, deparou-se com situação interessante: na base de dados do Instituto Brasileiro de Estatística – IBGE, precisamente nos resultados dos últimos

¹²³ Entrevista nº 14, Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum.

¹²⁴ Entrevista nº 01, Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum.

Censos Demográficos (2000/2010), em um dos vários gráficos, verificam-se dados imprecisos sobre seguidores dessas religiões:

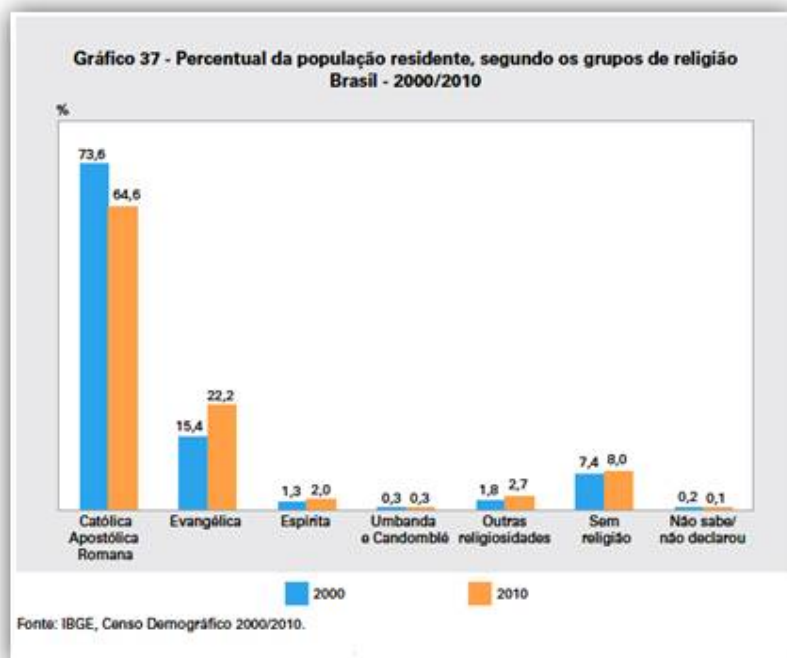


Figura 23

Xamanismo e Santo Daime se supõem que foram inseridos, no grupo de Religião espírita ou Outras religiosidades. Existem outros gráficos, fora este, que aparecem o grupo Tradições indígenas, onde o Xamanismo se encaixaria, restando a espírita para o Santo Daime. No gráfico acima, o Candomblé foi colocado juntamente com a Umbanda. Estas duas religiões são afro-brasileiras, mas diferentes, o qual gera equívoco: acredita-se que são semelhantes.

A umbanda¹²⁵ é originalmente brasileira, nascida da mistura de religiões: “A Umbanda conservou do Candomblé o sincretismo católico: mais que isto, assimilou preces, devoções e valores católicos que não fazem parte do universo do Candomblé” (PRANDI,

¹²⁵ No início do século XX, por volta de 1910, Ogãs protetores de suas casas- de- santo, insatisfeitos com a rigidez litúrgica dos Candomblés da época (longo tempo de iniciação, utilização de roupas e atributos caros e sujeição ao tradicionalismo africano), rebelaram-se e resolveram então nacionalizar os rituais. Este movimento denominado “A luta dos Ogãs” introduziu certos rituais africanos dentro da Umbanda, e de alguma forma teve influência nos chamados Candomblés de Caboclo e Candomblés de Angola que, devido à presença de negros bantos, índios e mulatos brasileiros, possuem uma liturgia muito mais “abrasileirada”, diferentes de outros cultos trazidos da África. (MATTOS, 2005, p.127).

2004, p. 226). Diferentemente o Candomblé é uma religião de origem africana, trazida pelos escravos em navios negreiros, que cultua somente os Orixás¹²⁶.

Cita Prandi (1991, p. 25): “A identificação com um ou mais ancestrais míticos é talvez o ponto mais central do candomblé. Ninguém é apenas um e só um eu. A noção básica do candomblé é a de que cada indivíduo vem de um orixá específico e que é possível cultuá-lo [...]”. O próximo relato estabelece a diferenciação entre Candomblé e Umbanda.

[...] Não é a mesma coisa. A umbanda é um culto genuinamente brasileiro. Umbanda nasceu, no Brasil, e do Brasil ela se espalhou, e alguns lugares do mundo, não é todo lugar que tem. [...] Candomblé é de origem Africana, a nossa religião é culto aos orixás. [...] A umbanda é uma linha que tem os pretos velhos, que tem os caboclos, que tem..., é que tem os caboclos dos orixás, não são os orixás. [...] A Umbanda não se raspa ninguém, no Candomblé, nós raspamos, né. Na Umbanda..., a Umbanda não tem jogo de búzio..., não tem jogo de búzio na Umbanda. [...] O Candomblé não tem passe, não tem entidade que dá passe, porque o passe já são as nossas cantigas. [...] o povo gosta de Umbanda. O povo gosta de tomar passe com o preto velho, tem um carinho especial com o preto velho, com os caboclos, com os exus. (Informação verbal)¹²⁷

Questiona-se, então, por que o governo brasileiro, por intermédio do IBGE, não incluiu separadamente o quantitativo de cada ramo religioso? Quando aparece essa disjunção, é escondida, em locais do site do IBGE, de difícil localização. Só vê, em diversos sites de busca, gráficos semelhantes ao mostrado logo atrás, portanto, Candomblé e Umbanda não poderiam estar juntos, bem como, Xamanismo e Santo Daime não estão assentados

¹²⁴ É necessário elucidar a diferença entre Candomblé e Umbanda, pois a frase mais comum que ouvimos de pessoas leigas no assunto é: eu achava que tudo era a mesma "coisa". O primeiro ponto sobre a diferença entre Candomblé e Umbanda, é que: não há semelhança entre os dois. A começar pelas origens, o Candomblé é uma religião africana que existe desde os tempos mais remotos daquele continente, que é o berço da terra. De uma forma básica, no Candomblé não existem "incorporações" de espíritos, pois os orixás de quem sentimos força e vibrações, são energias puras da natureza, que não passaram pela vida, ou seja, não são "entidades", mas elementais puros da natureza, criados por Olorún. No Candomblé a consulta é feita através da leitura esotérico/divinatória do jogo de búzios (no Brasil) - forma de leitura exclusiva do povo candomblecista - e o tratamento para cada caso, é feito com elementos da natureza, oriundos dos reinos vegetal, animal e mineral, através de ebós (oferendas), Orôs (rezas) e rituais africanos. A Umbanda por sua vez - sem qualquer demérito a quem a pratica, pois se levada de uma forma séria e consciente tem seu mérito, valor e aplicação -, é uma religião brasileira, que advém do sincretismo católico-fetichista, necessário em uma época de grande repressão das religiões africanas, em que era proibido o culto dos orixás na sua forma de origem. A partir desta premissa, a Umbanda começou a tomar corpo, com algum conhecimento de alguns africanos no trato com seus ancestrais, onde se fazia a "incorporação" de algum ente falecido, por um elégún por motivos familiares. Na Umbanda por sua vez, a consulta é feita através de um médium "incorporado", e os "trabalhos" pelo espírito ali incorporado com seus elementos rituais. A umbanda é deste século, e utiliza os orixás do Candomblé, sob outra forma e outro aspecto. Qualquer incorporação, deste gênero, que se fale com as pessoas, beba ou fume em público, não é Candomblé, é umbanda; a única manifestação "semelhante" no Candomblé é a figura do Erê, que, assim como o orixá, é um elemental da natureza, com uma conduta infantilizada, e que nunca passou pela vida, portanto não é um egun (espírito de morto). Ele tem função específica, e uma delas é se comunicar pelo orixá, justamente pelo fato de que ele não fala. Assim, nos referimos como "estado de erê". (OXALÁ, 1994, p. 147).

¹²⁷ Entrevista nº 1, Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum.

corretamente no gráfico, de acordo com o que já foi exposto. Prandi (2004) elucida, sobre sua perspectiva a respeito das religiões afro-brasileiras, no tocante a essa problemática.

[...] a liberdade de escolha religiosa já faz parte da vida brasileira, muitos seguidores das religiões afro-brasileiras ainda se declaram católicos, embora sempre haja uma boa parte que declara seguir a religião afro-brasileira que de fato professa. Isso faz com que as religiões afro-brasileiras apareçam subestimadas nos censos oficiais do Brasil, em que o quesito religião só pode ser pesquisado de modo superficial. (PRANDI, 2004, p. 225).

É uma questão a se refletir sobre o porquê dos dados de alguns gráficos do IBGE, da maneira que são apresentados, estão camuflados e não corresponde com a realidade, o que poderia caracterizar discriminação. O pesquisador desta dissertação teve oportunidade de trabalhar no Censo Demográfico do IBGE, na década de 90, como Agente Censitário Supervisor. No referido censo, não houve nenhuma orientação sobre o quesito Opção Religiosa, somente indicou marcar o que estava no questionário.

Sugere-se que os recenseadores deveriam ser mais bem preparados, na abordagem sobre religião, pois estes, às vezes, ignoram onde colocar a preferência religiosa, ou mesmo o depoente desconhece sobre a origem da sua vertente religiosa.

De acordo com entrevistas e observações, nota-se que os entrevistados fazem questão de dizer que pertencem ao Candomblé, não escondem essa condição, e que não há preocupação com o que os outros pensam. Isso diverge, em parte, da citação de Prandi acima. Segue algumas afirmações: Na primeira citação (Entrevista nº 3, Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum), o entrevistado, que é do Candomblé há dez anos, opina que, na atualidade, as pessoas estão perdendo o medo e assumem que cultuam a religião dos orixás.

[...] o pessoal não se, não..., não falava tanto que era de terreiro. Então a gente... , quando eu entrei, teve muitos jovens que também entraram pra junto comigo, e a gente foi quebrando esse paradigma de chegar e falar mesmo: eu tô indo pro terreiro, muita gente fala: ah..., tô indo pra uma reunião, mas não falava aonde. Então, justamente pra essa questão de preconceito. Hoje em dia, não tem tanto, graças a Deus, mas ainda tem alguns ou outros que olha pra mim torto..., normal. (Informação verbal)¹²⁸.

Que eu acho assim, que tem muitas pessoas que tem preconceito contra o Candomblé, mas que isso é pra mim são pessoas ignorantes. Que é uma coisa que não tem nada haver. E eu continuo vindo, gostando ou não gostando, continuo vindo. Eu não vou parar de vim por causa de ninguém. (Informação verbal)¹²⁹

¹²⁸ Entrevista nº 3, Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum.

¹²⁹ Entrevista nº 12, Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê.

Eu gosto, eu gosto, eu amo o Candomblé, eu me visto de baiana, saio pra rua, todo mundo acha bonito, se não achar tamém, eu não tô nem aí. Eu gosto de ser assim, me chamam de Lúcia doida, ah tô doida pra ser rica é..., tô lôca pra ser rica (risos). (Informação verbal)¹³⁰

Dentre todos os entrevistados, somente a entrevistada nº 17 do Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê falou claramente que não assume, perante parte da família, que é seguidora do Candomblé, principalmente porque os familiares são de outras religiões:

Na família, eu nem comento que eu frequento, só entre eu, a minha mãe e minha irmã. Então eu evito de comentar. Porque eu tenho, na minha família, pessoas que são católicas, fervorosas, eu tenho pessoas da minha família que são espíritas kardecistas que são totalmente contra, então eu nem comento. (Informação verbal)¹³¹.

Dando sequência à questão do preconceito, destaque-se o homossexualismo que é amplamente condenado em várias religiões. “A Bíblia tem fortes apelos contra o pecado, e inclui entre as ofensas a Deus todas as relações afetivas e sexuais fora dos padrões estabelecidas no texto sagrado” (CARMO, 2006, p. 20). Vulgarmente ouve-se: só tem ‘gays’, nos terreiros, Candomblé é coisa de ‘bicha e lésbica’. É um prejulgamento sobre seguidores desta religião. Landes (1967) revela que há uma frequência maior de homossexuais masculinos no universo do Candomblé. A homossexualidade, no Candomblé, é descrita na citação abaixo:

No Norte e Nordeste do Brasil, os candomblés são vistos como “lugares de bicha”, e, de fato, grande número de pais e mães-de-santo são homossexuais, inclusive alguns dos mais famosos e bem sucedidos. Os candomblés não têm nenhum preconceito em relação à homossexualidade e não é raro que um rapaz ou uma menina que tenha dificuldades em casa por causa de constantes acusações de “maricas” ou “sapatão” encontre nessas comunidades religiosas um lugar onde serão aceitos. Conhecemos casos de rapazes que chegaram a ser até expulsos pelas suas famílias, seguiram suas carreiras dentro do candomblé e voltaram a ser aceitos mais tarde pelos seus parentes devido ao grande prestígio religioso que conseguiram. O candomblé, então, oferece a possibilidade de um jovem rapaz ou menina homossexual transformar seu estigma social em vantagem. (FRY; MACRAE, 1983, p. 33).

Nas observações do trabalho de campo, notou-se que a homossexualidade, nos terreiros de Candomblé explorados, é respeitada como orientação sexual, portanto os candomblecistas consideram todos iguais sem distinção. Segundo Carmo (2006, p. 20), “[...] a

¹³⁰ Entrevista nº 11, Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum.

¹³¹ Entrevista nº 17, Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê.

pessoa é bem vinda ao terreiro, do jeito como ela está, sem perguntas, sem questionamentos”. Veja esta fala: “[...] tem preconceito, com o negro, com o homossexual, com..., assim, vários tipos de preconceito. Dentro do Candomblé, pra nós, não existe essa diferença de sexo, opção de cada um é..., dentro do terreiro..., dentro do ilê a gente respeita ao próximo” (Informação verbal)¹³².

Vinda da África, herdamos mitologia que possibilita certos comportamentos, onde se abre precedentes para diversas interpretações. Sobre a importância da mitologia enraizada, na religião dos orixás, descreve Beniste (1997):

Os mitos são extraordinariamente importantes no estudo dos Òrìsà. As histórias oscilam entre o simples esclarecimento de ocorrências comuns relativas ao fato da existência humana, até respostas a sérios enigmas, como aqueles que envolvem os fenômenos da existência humana em todas as suas fases – perguntas sobre as divindades, o porquê do mundo invisível no qual o homem se sente envolvido e cujas regras o encaminham ou molestam. Dessa forma, os mitos servem a múltiplos propósitos, basta saber interpretá-los de forma correta. (BENISTE, 1997, p. 21).

Existem entidades (orixás) que sugerem a homossexualidade. Oxumaré (Oxumarê), nas palavras de Carmo (2006), é um orixá que, durante o ano, seis meses é uma princesa e os outros seis é um belo príncipe. Há também o orixá Logun Edé: “[...] é o único orixá adolescente, de faces imberbes e sexualidade indefinida. É um ser frágil, que sofre de tonturas e vertigens, e que usa tanto adornos masculinos como femininos” (CARMO, 2006, p. 80).

A dualidade entre o sexo dos orixás também se dá, com a divindade iorubá Odùdùwà, como retrata Beniste (1997, p. 70): “Nos ritos de candomblé no Brasil, Odùdùwà é visto como uma divindade, ora masculina, ora feminina, do panteão dos òrìsà funfun¹³³”.

Estas afirmações descritas, logo atrás, são atrativos que podem conduzir homossexuais ou simpatizantes a se interessarem pelos terreiros de Candomblé. Candomblecistas mais velhos, que seguem um Candomblé tradicional: ‘puro’ – como eles dizem – discordam de certos comportamentos. O Entrevistado nº 14 do Terreiro de

¹³² Entrevista nº 8, Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum.

¹³³ Essa família de orixás funfun, os orixás brancos, é daqueles que utilizam o efun (giz branco) para enfeitar o corpo. São-lhe feitas oferendas de alimentos brancos, como pasta de inhame, milho, caracóis e limo da costa. O vinho e o azeite, provenientes do dendê, e o sal são as principais interdições. As pessoas que lhe são consagradas devem sempre se vestir de branco, usar colares da mesma cor e pulseiras de estanho, chumbo ou marfim. (VERGER, 1997, p.102).

Candomblé Mamãe Oxum exprime seu desagrado, com atitudes trazidas para as roças de Candomblé, que, segundo ele, pode acarretar mudança nas mesmas.

[...] hoje é porque o gay trouxe pro Candomblé, o Candomblé que não é meu. Eu não aceito esse tipo de Candomblé, né. Eu, Candomblé pra mim ele é raiz, ele é humildade, ele tem uma origem, ele tem origem, na terra, né. Mais é, é..., ele trouxe o glamour pro candomblé, ele trouxe o glamour. Então, por exemplo, o gay, quando ele vai raspar, quando ele vai fazer o santo dele, né. Ele vai usar os tecidos mais caros, as plumas mais caras, as joias mais caras. Então ele trouxe esse glamour pro Candomblé. [...] Ele trouxe o materialismo pra dentro do Candomblé, né. Agora, nós que somos já mais tradicionais, que são mais é, é..., do Candomblé de origem, nós não aceitamos muito esse glamour todo, nós não aceitamos, né. Não convivemos com esse glamour todo porque o Candomblé ele, ele é..., é simples, objetivo, prático e objetivo. (Informação verbal)¹³⁴

Outra questão preconceituosa admitida, em várias entrevistas, é a intolerância religiosa exercida no próprio seio familiar. Dentro de casa, há discordância acentuada sobre estar frequentando ou ser membro de terreiro. “Muito, principalmente de minha família mesmo. Minha família não aceita até hoje. Não aceita, fala que é macumba, fica um bom tempo sem receber nada, na minha mão, não vão na minha casa, é..., são contra mesmo [...]” (Informação verbal)¹³⁵.

O aspecto financeiro também foi abordado nas entrefalas. Tem-se, popularmente, a desconfiança que há cobrança exagerada em dinheiro referente às atividades exercidas. Beniste (1997) fala sobre a cobrança pecuniária nos terreiros.

A ética inclui também o lado profissional do trabalho realizado, admitido como justo por muitas pessoas. De qualquer forma, o que se admite é que haja uma cobrança razoável pelos trabalhos realizados. No meio do Candomblé há religiosos profissionais, que vivem exclusivamente da religião e cobram o que desejam, para se sustentar e manter a comunidade. Não possuem emprego fixo e nem hábito de trabalho que a sociedade exige. (BENISTE 1997, p. 185).

O que foi averiguado, nos terreiros visitados, é que se pedem contribuições, como qualquer religião: ajuda para manutenção da casa, ornamentar os terreiros em dias de festas, bem como, para fazer as comidas, que sempre são servidas nesses dias. Também, para comprar velas, cigarros, bebidas ou outros utensílios usados nas cerimônias. Alguns participantes das entrevistas explicam sobre o que falam a respeito da utilização do dinheiro nos terreiros.

¹³⁴ Entrevista nº 14, Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum.

¹³⁵ Entrevista nº 1, Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê.

É..., porque o povo acha que..., que por a gente seguir essa religião, que tem gente que vai acertar, na loteria, que a gente vai adivinhar coisas que só o destino, entendeu. Aí eles tem muito preconceito com isso. Acha que isso é... coisa de..., um..., um objeto pra ganhar dinheiro e não é isso. O preconceito que eu já sofri foi isso, que eles acham que a gente segue a religião pra ganhar dinheiro. (Informação verbal)¹³⁶.

Eles fala que é..., só memo é..., como vou te explicar? Tipo..., agora mesmo essa ajuda que pedem, certo? É uma ajuda normal. Eles fala que não, que já é..., que não existe isto, que o dom que eles tem é de graça. Então não teria que dar nada. Eu acho errado porque tem que ter uma luz pra..., pro terreiro, tem que tá pedindo ajuda mesmo, cê entendeu? Preconceito que eu senti foi isso porque eles tá aí para angariar dinheiro. (Informação verbal)¹³⁷.

Anteriormente, no Referencial Teórico, explicou-se sobre o significado de macumba, que de acordo com Carlos (2006, p. 46) “[...] As expressões se deturparam e, hoje, infelizmente se designam a prática do mediunismo sem estudo e até quem faz maldades”. Acusação dos candomblecistas praticarem macumba é explanada em quase todas as entrevistas. Segue alguns exemplos: A entrevistada, que segue, ficou intimidada, certa ocasião, e chegou até desferir palavrões para a pessoa que a insultou.

[...] foi um dia de manhã que ia descendo pro serviço, aí a menina, filha da menina que trabalhava comigo, começou a mexer comigo... , aí eu peguei, cantei a pedra e fui embora. Me chamou de macumbeira, macumbeira e fofoqueira. Fofoqueira é a ‘puta que te pariu’ e fui embora. (Informação verbal)¹³⁸.

“O pessoal não tem conhecimento, o conhecimento que eles têm é esse que o Candomblé..., o terreiro você só vai lá pra você fazer macumba, fazer negatividade pros outros”. (Informação verbal)¹³⁹. Frequentadora da assistência (público) explica:

Muito, porque todo mundo fala que é coisa de macumba, né, macumbeira, não tem nada haver, mais tem um preconceito enorme, inclusive se você... , quando agente senta aqui e frequenta, as pessoas tem um preconceito muito grande. Tem, infelizmente. (Informação verbal)¹⁴⁰.

A população de negros, no Brasil, é grande, e sabe-se que a origem do Candomblé é africana, portanto o Candomblé se iniciou pelos negros escravos e seus descendentes. De

¹³⁶ Entrevista nº 7, Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum.

¹³⁷ Entrevista nº 19, Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê.

¹³⁸ Entrevista nº 10, Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum.

¹³⁹ Entrevista nº 2, Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum.

¹⁴⁰ Entrevista nº 17, Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê.

acordo com João Clodomiro do Carmo, muitos negros se acanham, por isso resistem receber de boa vontade a religião dos orixás.

Os negros brasileiros ainda têm dificuldade em aceitar o candomblé como um valioso tesouro espiritual. Muitos relutam em frequentar um terreiro, por que acham que se forem vistos frequentando uma “macumba”, poderão sofrer prejuízos em sua imagem pública. (CARMO, 2006, p.10).

Depreendeu-se que os candomblecistas de Diamantina – Minas Gerais sabem lidar, com o preconceito, até dizem que não se importam, mas subtede-se que eles têm ‘mágoa’, ressentimento com discriminação de cunho religioso. Esta constatação não é somente, nas falas, mas também na fisionomia e nos gestos dos entrevistados. Quando se faz a pergunta sobre preconceito, alguns deles mudam de atitude: desviam o olhar, gaguejam, abaixam a cabeça, até falam com os olhos lacrimejando.

Ah...! Falaram isso, falaram aquilo, não que a gente não sege, que eu tenho o maior orgulho quando as pessoas falam isso pra mim: você é uma macumbeira. Gosto mesmo de ouvir essa palavra. Mas realmente é..., é usavam palavras pesadas e pra reprimir, sabe? Deixar bem claro assim, que você não era um nada. Tão..., não fez minha cabeça, mas é ‘bem chateante’ agente ouvir esse tipo de coisa. (Informação verbal)¹⁴¹

Em tom de desabafo, o médium subsequente fala sobre o que ele sofre, com a intolerância religiosa, e transmite um ‘recado’ às pessoas que julgam e discriminam os que seguem religiões afro-brasileiras.

Eu tenho vontade de falar é o seguinte: que... , de um basta, sabe, a discriminação religiosa porque é... muitas pessoas nos julgam sem conhecer, sabe, julgam sem conhecimento algum. É..., eu queria dizer que as pessoas pra falar, pra julgar, pra apontar, deviam vim conhecer, sabe, que acha que a gente mexe é com o capeta. A todo o momento a gente fala é de Deus. Não é diferente não, só temos um, uma forma diferente de cultuar isso aí, com ajudas dos mensageiros, que nós acreditamos que tem ah..., os mensageiros que através dum pedido seu até ele chegar lá, né, Deus todo poderoso, tem um intermediário, entendeu? Acreditamos nisso, que as pessoas deviam... abrir o olho mais, sabe, parar de apontar erro dos outros, apesar que não erram, não é religião. Só isso. (Informação verbal)¹⁴²

A junção bibliográfica, com os relatos coletados, demonstra que a intolerância religiosa ainda persiste, no cenário brasileiro, e que dificilmente se cessará.

¹⁴¹ Entrevista nº 9, Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê.

¹⁴² Entrevista nº 7, Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum.

6 CONSIDERAÇÕES FINAIS

De acordo com as pesquisas bibliográficas e o trabalho de campo, percebe-se que a música é essencial, na vida das pessoas das comunidades tradicionais, envolvidas no estudo. Sinalizou, com o apoio das vozes dos sujeitos da pesquisa, a presença de um sentimento profundo causado pela música que conta, com o reforço fundamental do som, originado dos instrumentos musicais percussivos.

Permitiu-se indicar que a música demonstrou ser um suporte essencial para a religiosidade envolvida, nos rituais, principalmente os de cura. Deixa transparecer que, para os seguidores do Candomblé, os terreiros são verdadeiras ‘Unidades de Saúde’, locais onde se promove saúde e se livra da doença. Os ‘médicos e enfermeiros’ seriam os próprios Orixás. Dar-se a entender que a relação, em conjunto, entre a música percussiva, a dança e o canto é que sustentam o transe, e que a união desses elementos faz com que a sessão seja satisfatória, e se pode ‘fechar a gira’ com a satisfação de dever cumprido.

Os candomblecistas consideram os “Templos de Candomblé”, como um segundo lar, e acreditam fielmente no que professam. Transpareceu também que o povo do Candomblé sabe lidar, com o preconceito, mas subentende-se que eles têm ‘mágoa’, ressentimento com a discriminação de cunho religioso, e que, com o passar dos anos, a intolerância religiosa ainda se destaca, e indica que permanecerá, por muitos anos, porém cabe salientar que o conviver, com o preconceito, não significa aceita-lo, mas sim criar formas de resistência outras que, para um primeiro olhar signifique submissão, compreende-se que não existe essa submissão, mas sim, uma resistência que permite que vivam e expressem a sua religiosidade, numa sociedade pautada pela intolerância racial e religiosa.

A pesquisa demonstrou que o processo de cura, durante os rituais, envolve o relacionamento de vários elementos: primeiro a sensação de bem estar de seus praticantes, pois compreendem o Terreiro, como um lugar de autoconhecimento, Familiar. E o espaço onde podem processar sua religiosidade, a sua Fé. Segundo o Transe, durante o ritual, desenvolvido pela música, pelo canto e pela dança. Terceiro a oferenda, que indica que a vida é troca, trocas de alimentos de corpos, de cantos, ritmos. Trabalhando de forma holística o processo de cura e bem estar, ou seja, a cura é o resultado de uma visão completa do humano como parte da natureza, como parte da dimensão espiritual.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ABRAMOVITZ, Rodrigo Sebastian de Moraes. Música e silêncio na concentração do Santo Daime, in: **Cadernos do Colóquio**, v.5, n.1, p. 20-29. 2002.

ADORNO, Theodor W. **Dialética do esclarecimento: fragmentos filosóficos** / Max Horkheimer. Rio de Janeiro: J. Zahar Editora. 1985. 256 p.

ALBUQUERQUE, L. R.; MARTINS, J. C. O. O tambor enquanto veículo de expressão do ritmo da vida. **XIX Congresso da ANPPOM**; Curitiba, agosto de 2009; DeArtes, UFPR.

ALVES, Rubens. O que é religião. Brasiliense, 14^a ed., São Paulo, 1991. 132 p.

ARAÚJO, Anderson Leon Almeida de; DUPRET, Leila. Entre atabaques, sambas e orixás. **Revista Brasileira de Estudos da Canção**; Natal, v.1, n.1, jan-jun 2012.

ARAÚJO, Maria Clara Rebel; CASTRO, R. V. Comunicação de Pesquisa: Santo Daime: Teoecologia e adaptação aos tempos modernos. **Estudos e Pesquisas em Psicologia**, UERJ, RJ, p. 525-532, 2009.

BÁRBARA, Rosa Maria Susanna. A terapia musical no candomblé. In: JORNADAS SOBRE ALTERNATIVAS RELIGIOSAS NA AMÉRICA LATINA, 8., 1998, São Paulo. **Anais...**São Paulo: [S.n.], 1998. (Seminário Temático ST08 “Experiências religiosas e novas espiritualidades”).

BARCELLOS, L.R.M.; SANTOS, M.A.C. A natureza polissêmica da música e a musicoterapia. **Revista Brasileira de Musicoterapia**, v.1, n.1, p.5-18, 1996.

BARDIN, Laurence. **Análise de conteúdo**. Lisboa: Edições, v. 70, 2002. 225 p.

BARRETO, Jorge Lima. Percursos da percussão. **ARTIGOS MELOTECA**, 2009.

BASTIDE, Roger. **O candomblé da Bahia: rito nagô**. Tradução de Maria Isaura Pereira de Queiroz. São Paulo: Companhia Editora Nacional, Brasileira, v. 313, 1961. 370 p.

BENISTE, José. **Òrun, Ayé: o encontro de dois mundos: o sistema de relacionamento nagô-yorubá entre o céu e a Terra**. Bertrand Brasil, Rio de Janeiro, 1997. 336 p.

BIBLIOTECA VIRTUAL DE DIREITOS HUMANOS. **Constituição da Organização Mundial de Saúde (OMS/WHO)**: 1946. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/OMS-Organiza%C3%A7%C3%A3o-Mundial-da-Sa%C3%BAde/constituicao-da-organizacao-mundial-da-saude-omswho.html>. Acesso em: 26 de julho de 2016.

BINA, Gabriel Gonzaga. **A Contribuição do Atabaque para uma liturgia mais inculturada em meios afro-brasileiros**. Dissertação (Mestrado em Teologia) São Paulo: Pontifícia Faculdade de Teologia Nossa Senhora da Assunção, 2006.

BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **Somos águas puras**. Campinas, Papirus, 1994, 320 p.

BRASIL. Constituição (1824). **Constituição Política do Império do Brasil**. Disponível em www.planalto.gov.br. Acesso em: 12 de set. 2017.

BRASIL. Constituição (1988). **Constituição da República Federativa do Brasil**. 35. ed. São Paulo: Saraiva, 2005.

BRASIL, Ministério da Saúde. Conselho Nacional de Saúde – CNS. **Diretrizes e normas regulamentadoras sobre pesquisa envolvendo seres humanos**. Resolução nº 466, de 12 de dezembro de 2012.

CARLOS, Antônio (Espírito). Ah, se eu pudesse voltar no tempo! Relatos de ex-toxicômanos com explicações do Espírito Antônio Carlos; psicografado pela médium Vera Lúcia Marinzeck de Carvalho. In: CARLOS, Antônio (Espírito). **O suicida Gerald**. São Paulo: Petit, 2006. p. 33-48.

CARMO, João Clodomiro do. **O que é Candomblé**. 2. ed. São Paulo: Brasiliense, 2006. 85 p.

CARNEIRO, Edson. **Os cultos de origem africana no Brasil: separata**. Ministério da Educação e Cultura, Biblioteca Nacional, 1959. 21 p.

CARVALHO, Marcos de. **O que é natureza**. São Paulo, Brasiliense, 1994, 85 p.

CAVALCANTI, M. L. V. de C.: ‘**O Boi-Bumbá de Parintins, Amazonas: breve história e etnografia da festa**’. História, Ciências, Saúde; v. VI (suplemento), 1019-1046, Manguinhos, Rio de Janeiro, setembro 2000.

CERVELLINI, Nadir Haguiera. **A musicalidade do surdo: representação e estigma**. Plexus Editora, 2003. 207 p.

COTTE, Roger JV. – **Música e simbolismo: ressonâncias cósmicas dos instrumentos e das obras**, tradução Rolando Roque da Silva, São Paulo, Cultrix, 1995, 225 p.

DE OLIVEIRA, Daisy. **A música como instrumento de poder**. Paco Editorial, 2011.

EGITO, José Laércio. **O som e a música - estudo sobre a vibração**, E-book, 1995. Disponível em: <http://www.joselaerciodoegito.com/#!/downloads/c11m6>. Acesso em: 15 de maio de 2016.

ELIADE, Mircea. **O xamanismo e as técnicas arcaicas do êxtase**. São Paulo: Martins Fontes, 1998.

FEDERAÇÃO MUNDIAL DE MUSICOTERAPIA. - World Federation of Music Therapy. **Definição de Musicoterapia**. Revista Brasileira de Musicoterapia. Rio de Janeiro: UBAM, Ano I, n. 2, 1996.

FERNANDES, Vera Fróes. **História do Povo Juramidam: introdução à cultura do Santo Daime**. Manaus, SUFRAMA, 1986. 162 p.

FREITAS, Emília Maria Chamone de. **O gesto musical nos métodos de percussão afro-brasileira**. Dissertação de Mestrado em Música, Escola de Música, Universidade Federal de Minas Gerais, 2008.

FRY, Peter; MACRAE, Edward. **O que é homossexualidade**. São Paulo: Editora Brasiliense, 1983. 127 p.

FRUNGILLO, Mário D. **Dicionário de percussão**. São Paulo: Ed. UNESP, 2003. 423 p.

GARNELO, Luiza; LANGDON, Jean. A antropologia e a reformulação das práticas sanitárias na atenção básica à saúde. In: GARNELO, Luiza; LANGDON, Jean. **Críticas e atuantes: ciências sociais e humanas em saúde na América Latina**, Rio de Janeiro: Fiocruz, 2005. p. 133-156.

GRAMACHO, Derval ; GRAMACHO, Victória . **Magia Xamânica - Roda de cura**. 1. ed. São Paulo: Editora Madras, 2002. v. 1. 160p.

GUAZINA, Laize; TITTONI, J. Musicoterapia institucional na saúde do trabalhador: conexões, interfaces e produções. **Psicologia & Sociedade (Online)**, v. 21, p. 108-117, 2009.

ILLICH, Ivan. **A expropriação da saúde: nêmesis da medicina**. 3. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 1975. 164 p.

JACOB, Mingo. **Método básico de percussão – Universo rítmico**. São Paulo: Irmãos Vitale, 2003. 80 p.

JESUS, E. A. N.; BARBOSA, J. R. **Campanha sino cidadão e a linguagem dos sinos**. Belo Horizonte, O Lutador, 2010. 135 p.

JOURDAIN, R. **Música, cérebro e êxtase**. Rio de Janeiro. Objetiva, 1998. 444 p.

JURUÁ, Padrinho (1956). Coletânea Umbanda, “Manifestação do Espírito para a Caridade”, O que é Umbanda I. São Caetano do Sul: Fundação Biblioteca Nacional, 2013. Disponível em <http://www.umbanda.com.br/phocadownload/livros/O%20QUE%20E%20UMBANDA%20-%20I.pdf>. Acesso em: 30 set. 2017.

KUCHENBECKER, Valter. **O homem e o sagrado: a religiosidade através dos tempos**. 8ª edição, Canoas: Editora Ulbra, 2004. 373 p.

LANDES, Ruth. A cidade das mulheres. In: LANDES, Ruth. **Matriarcado Cultural e Homossexualidade Masculina**, Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1967. p. 283 – 296.

LEÃO, Eliseth Ribeiro. **Reflexões sobre música, saúde e espiritualidade**. O Mundo da Saúde São Paulo. V. 31, n. 2, p. 290-296, 2007.

LORO, Alexandre Paulo. Ciência moderna e mudança paradigmática: um diálogo com Edgar Morin e Boaventura de Sousa Santos. **Revista Educação Pública**, Rio de Janeiro, v. 01, p. 01-05, 2009.

LIBÂNIO, João Batista. **O paradoxo do fenômeno religioso no início do milênio**. Perspectiva Teológica, n. 34, p. 63-88, 2002.

MADDOCK, Olvea Dewhurst. **A cura pelo Som**. Tradução Andréa Silva Medeiros. São Paulo, Madras Editora Ltda., 1999. 143 p.

MANZINI, E. J. **A entrevista na pesquisa social**. São Paulo, Didática, v. 26, p. 149- 158, 1990.

MATTOS, Sandro da Costa. **O livro básico dos Ogãs**. 2ª ed. São Paulo: Ícone, 2005. 136 p.

MARTON, Silmara Lúcia. Música, complexidade e formação. **Revista Educação em Questão**, v. 29, n. 15, 2007.

MAUSS, Marcel. **Sociologia e antropologia**. São Paulo: EDUSP, 2003.

MCCLELLAN, Randall. **O poder terapêutico da música**. Tradução: Tomás Rosa Bueno. São Paulo, Siciliano, 1994. 231 p.

MEIHY, José Carlos Sebe Bom. **Manual de História Oral**. 4ª ed. São Paulo: Edições Loyola, 2002. 147 p.

MINAYO, Maria Cecília de Souza., 1996. **O Desafio do conhecimento: pesquisa qualitativa em saúde**. 4ª ed. São Paulo: Editora Hucitec.

_____. COIMBRA, Jr., Carlos Everardo. **Críticas e atuantes: ciências sociais e humanas em saúde na América Latina**. Manginhos/RJ: Fiocruz, 2005. 708p.

_____. et al. Observação Participante. In. MINAYO, Maria Cecília de Souza et al. **Pesquisa social: teoria, método e criatividade**. Vozes, 2009. 108 p.

MORAES, J. Jota. **O que é música**. São Paulo: Brasiliense, Coleção Primeiros Passos; 80, 2008. 105 p.

MORAES, Polliane Rocha da Cruz. **Cultura e saberes: cuidados com a saúde em Senador Modestino Gonçalves-Minas Gerais**. 2016. 115 p. Dissertação (Mestrado Profissional) – Programa de Pós-Graduação em Saúde, Sociedade e Ambiente, Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri, Diamantina, 2016.

MORIN, Edgard; SILVA, Juremir Machado da; CLOTET, Joaquim. **As duas globalizações: complexidade e comunicação, uma pedagogia do presente**. Porto Alegre, RS: EDIPUCRS: Sulina, 2001, 86 p.

MOTA, C. S.; TRAD, L. A. B. A gente vive pra cuidar da população: estratégias de cuidado e sentidos para a saúde, doença e cura em terreiros de candomblé. **Saúde e Sociedade**, São Paulo, v. 20, n. 2, p. 325-337, 2011.

OXALÁ, Ilê Axé Oxossi (1994). **Curso de Introdução ao Candomblé**. Disponível em: <<http://www.lendas.orixas.nom.br/classificados/ebooks/013.cursodeintroduçãoaoacandomble.pdf>>. Acesso em 07 out. 2017.

PARIZI, Vicente Galvão. **Encruzilhadas e Travessias: O encontro do humano e do divino na casa de Candomblé Ilê Axé Kalamu Funfum sob o olhar da Psicologia Transpessoal e da poética de Gaston Bachelard**. 2005. 266 f. Dissertação (Mestrado em Ciência da Religião); Programa de Estudos Pós-Graduados em Ciência da Religião, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2005.

PIAZZETTA, Clara Márcia de Freitas. **Experiências musicais com idosos em instituições de longa relato de permanência e seus saberes musicais: relato de experiência**. XIX Congresso da ANPPOM, Curitiba, 2009, DeArtes, UFPR, 2009, p. 433-438. Disponível em: http://.antigo.anppom.com.br/anais/aniscongresso_anppom_2009/IV_Musicoterapia.pdf. Acesso em: 30 jul. 2017.

PRANDI, Reginaldo. O Brasil com axé: candomblé e umbanda no mercado religioso. **Estudos Avançados**. v.18, n. 52, p. 224 – 228, São Paulo. 2004.

_____. **Os candomblés de São Paulo: a velha magia na metrópole nova**. São Paulo: Hucitec, 1991. 262 p.

_____. Segredos guardados. Orixás na alma brasileira. In: PRANDI, Reginaldo. **Orixás e a Natureza**, São Paulo: Companhia da Letras, 2005. p. 1 – 12.

REHBEIN, F., C. **Candomblé e salvação; A salvação na religião nagô à luz da teologia cristã**, Loyola, São Paulo 1985, p. 201 a 220.

RIBAS, João Carvalhal. **Música e medicina**. São Paulo: Edigraf, 2ª ed., 1957. 219 p.

RIO, João do. **As religiões no Rio**. José Olympio, Rio de Janeiro, 2006. 306 p.

ROCHA, Rosenilha Fajardo. Sonoridades e ruídos no ambiente ritual da Folia de Reis da Serra. **Anais do II SIMPOM, Simpósio Brasileiro de Pós-graduandos em Música**, 2012.

ROCHA, V. C.; BOGGIO, P. S. **A música por uma óptica neurocientífica**. Per Musi, UFMG, Belo Horizonte, 2013, p.132-140.

ROCHA, Y.T.; RIVAS, M.E.M. **Tradição oral: o silêncio da camarinha, a fala do inconsciente**. *Religare (UFPB)*, v. 9, p. 72-83, 2012.

RODRIGUES, A. F. A; FILHO, W. J. N. **A utilização do palhaço no ambiente hospitalar**. Ouvirouver, Uberlândia, v. 9, n. 1, p. 72-81 jan./jun. 2013. Disponível em: <http://docslide.com.br/documents/a-utilizacao-do-palhaco-no-ambiente-hospitalar-rodriguesandre-furtao.html>> Acesso em: 20/12/2016.

SANTOS, Edmar Ferreira. **O poder dos candomblés: perseguição e resistência no Recôncavo da Bahia**. Salvador, EDUFBA, 2009. 209 p.

SANTOS, Juana Elbein dos. **Os Nagô e a morte: Pàde, Àsèsè e o culto Égun na Bahia**; traduzido pela Universidade Federal da Bahia. Petrópolis RJ, Vozes, 1986. 264p.

SCHAFER, R. M. **O ouvido pensante**. Tradução de Marisa T. Fonterrada, Magda R. Gomes da Silva e Maria Lúcia Pascoal. São Paulo: Ed. Unesp, 1991. 392 p.

SIGTAP, **Sistema de Gerenciamento da Tabela de Procedimentos , Medicamentos e OPM do SUS**. Disponível em: <http://sigtap.datasus.gov.br/tabela-unificada/app/sec/inicio.jsp>. Acesso em: 12/11/2016.

SILVA, Francisco Thiago. Candomblé Iorubá: a relação do homem com seu orixá pessoal. **Educação, Ciência e Cultura**, v. 16, n. 2, p. 63-75, 2011.

SIMAS, Luís Antônio. **Instituto Àwùre Incentivo Cultural Afro Brasileiro**. Disponível em <https://www.facebook.com/institutoawure/?fref=ts>. Acesso em: 13-12-2016.

STASI, Carlos. **O instrumento do “Diabo”: Música, imaginação e marginalidade**. São Paulo: Editora Unesp, 2011. 116p.

TURNER. Frederick. **O Espírito Ocidental Contra a Natureza: Mito, Histórias as Terras Selvagens**. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1990. 309 p.

VERGER, Pierre Fatumbi. Os Orixás: Deuses Iorubás na Africa e no Novo Mundo. Tradução de Maria Aparecida da Nóbrega. Salvador: Editora Corrupio, 1997. 295 p.

VOLSKI, Verônica. **Antropologia do corpo e saúde: das representações do corpo às concepções e práticas no campo da saúde humana.** 2016. 22 p.

WISNIK, José Miguel. **O som e o sentido: uma outra história das músicas.** São Paulo: Companhia das Letras, 1989. 284 p.

GLOSSÁRIO

Abaluaê – É conhecido como o Senhor da terra: o Orixá da cura, da saúde e também das doenças.

Adjá (Adeja) – Sino de Candomblé

Aiyê – o mundo terrestre (terra)

Alabê – tocador de atabaque

Alopata – Tratamento que utiliza da alopatia. Visa combater as doenças por efeitos de medicamentos que produzem efeitos contrários às doenças.

Àse (Axé) – Termo iorubá que significa energia, poder, força.

Assistência – Público (frequentadores do terreiro)

Bàbá – Pai

Babálorisá – Babalorixá em yorubá.

Babalorixá – Sacerdote líder do Terreiro (casa de santo); o mesmo que Pai de Santo.

Barbatuques – Grupo de percussão corporal

Consulente – Pessoa que conversa, consulta com um médium incorporado por alguma entidade.

Cumba - Jongueiro experimentado

Curimba – Grupo de pessoas que tocam e cantam através de instrumentos de percussão para o orixá

Ebó – Do iorubá ẹbọ, oferta ou oferenda.

Egun – Alma, espírito da pessoa falecida.

Entidade – Nas religiões afro-brasileiras, ser espiritual passível de culto ou de devoção como os caboclos, orixás, pretos velhos etc

Funfun – Essa família de orixás funfun, os orixás brancos, é daqueles que utilizam o efun (giz branco) para enfeitar o corpo.

Hegemônico – Superioridade Incontestável

Ialorixá – A suprema dentro de um Terreiro (casa de santo); o mesmo que Mãe de Santo.

Jongueiro - dançador ou frequentador de jongs

Membranofone – Instrumento de percussão que produz som através da vibração de membrana distendida.

Mukumbu – Som

Òrìsà – orixá em Yorubá.

Orixá – Tradução: Ori=cabeça, Xa=Rei; Senhor da Cabeça; divindade do panteão africano -

Orun (Òrun) – É o espaço sobrenatural, o outro mundo, comumente chamado de céu.

Paó – Palma

Quíchua – Tradução para o português quechua: é uma importante família de línguas indígenas da América do Sul.

Reverberar – Reproduzir ou repercutir ondas sonoras

Rodante – Médium que incorpora

Rum – Atabaque maior

Rumpi – Atabaque médio

Lé – Atabaque menor

Sessão – Sessão de Candomblé

Setting musicoterápico – Local onde se realiza a sessão de musicoterapia

Terreiro – Nome dado às casas de culto Yorubá

Transe – Manifestação quando o corpo do médium é tomado por um Guia. Conhecido também como transe mediúnico, incorporação.

Virado – Palavra usada, no terreiro, quando os médios entram em transe.

Yawô – Filho de santo no Candomblé já iniciados na feitura de santo.

Yorubá – Povo nigeriano que se dividiu em diversas tribos ou nações: Os Ketu, os Oyó, os Igejá, os Gege e os Nagô.

APÊNDICE A – ROTEIRO PARA ENTREVISTA

PESQUISA: A influência da música, enquanto expressão da religiosidade de matrizes africanas, em terreiros de Candomblé de Diamantina – Minas Gerais, na perspectiva do processo saúde/doença.

Coordenador da Pesquisa: Mestrando Luiz Eduardo Tibães

Orientador/Colaborador: Professor Dr. Marivaldo Aparecido de Carvalho

DADOS DE IDENTIFICAÇÃO DO ENTREVISTADO

(Será mantido o anonimato)

Número de identificação do sujeito:

Terreiro a qual pertence:

Condição de adepto:

Gênero:

Idade:

Data da entrevista:

Nome do entrevistador:

Tipo de entrevista: Pessoal semiestruturada.

Local da entrevista:

Hora de início e de término:

Duração:

PERGUNTAS DA ENTREVISTA

- 1- Há quanto tempo você é adepto da religião Candomblé?
- 2- O que te influenciou a seguir o Candomblé?
- 3- Seus familiares são adeptos ou somente você?
- 4- Você já viu ou sofreu algum tipo de preconceito por seguir esse segmento religioso?
- 5- O que você sente ao entrar no Terreiro de Candomblé?
- 6- Você já participou de algum ritual de cura no Terreiro de Candomblé?
- 7- Você já foi curado, já viu ou ficou sabendo de alguém que se curou no Terreiro?
- 8- Quando o atabaque e o adjá, instrumentos de percussão, começam a ser tocados, o que você sente, percebe?
- 9- Você sabe o significado, função dos instrumentos de percussão nas cerimônias do terreiro?
- 10- Você conhece a função, responsabilidade dos Ogãs/Ogâns?
- 11- A música do Candomblé te provoca algum sentimento? Se sim, poderia explicar?
- 12- Para você, o que é natureza. E dentro do Candomblé?
- 13- Livre, o entrevistado pode falar o que quiser a respeito do Candomblé.

APENDICE – B ENTREVISTAS NA ÍNTEGRA

ENTREVISTA Nº 1 – TERREIRO DE CANDOMBLÉ ILÊ AXÉ ABALUAÊ

Data da Entrevista: 15/09/2016

Duração: 19 min17s

Entrevistador: Boa noite, há quanto tempo a senhora é adepto da religião Candomblé?

Entrevistada: Há nove anos.

Entrevistador: O que te influenciou a seguir o Candomblé?

Entrevistada: Eu entrei mais pela dor, porque eu estava passando muito problema na minha vida, muitas coisas que me levou a conhecer esse lado. E, nesse lado, eu estou sendo muito feliz.

Entrevistador: Seus familiares são adeptos ou somente você?

Entrevistada: Não, só eu que sou.

Entrevistador: A senhora já viu ou sofreu algum tipo de preconceito por seguir esse segmento religioso?

Entrevistada: Muito, principalmente de minha família mesmo. Minha família não aceita até hoje. Não aceita, fala que é macumba, fica um bom tempo sem receber nada na minha mão, não vão na minha casa, é..., são contra mesmo, são católicos, católicos de morar dentro da igreja e eu fui para esse lado. Então, eles não aceita, não me aceita aqui. Eu não falo, eu sigo o que eu gosto, então eu não discuto religião, eu não vou sair, só se eu algum dia eu ver que não tá valendo a pena. Mas até agora, nesses nove anos, prá mim tá muito bom.

Entrevistador: Seus filhos também aceitam?

Entrevistada: Meus filhos aceita, até de vez em quando eles participam, pra você vê, até meu filho é que me trouxe aqui. É..., no começo os meus filhos não aceitava não, um deles, porque eles falaram com ele que todos que entram para religião espírita no fim suicida. Então meu filho ficou muito contra, que não queria me perder, que não queria me perder, que só tinha eu. Aí falaram com ele que, no fim, da onde agente ia profundado muito que agente suicidava, então eu tive um probleminha com esse filho meu, mas hoje ele já entende. Hoje ele participa de outro terreiro. Sabe..., melhorou muito as coisas pra ele depois que ele passou a participar. Então, eu por enquanto ainda vou continuando, não pretendo sair não. E eu acho se eu ainda falei na época se da idade que eu tinha não podia decidir o que eu queria pra mim, então ficava difícil eu ia viver só que o povo queria, não o que eu tava sentindo bem. E aqui eu sinto bem, eu encontro a paz. Eu aprendi a lidar com as pessoas difíceis, que eles gritavam

comigo se eu tinha um problema com a pessoa, eu tratava eles a altura, hoje não, hoje eu sei aceitar todo mundo do jeito que ele é. Cada um com o seu problema. Aonde que eu chegava, às vezes, não sei o que acontecia acabava de sair uma desavença e eu entrava no meio sem saber, hoje não, hoje não acontece mais isso. Depois que eu conheci o mundo espiritual eu passei entender melhor também.

Entrevistador: Preconceito com outras pessoas você já viu?

Entrevistada: Muito, principalmente, aonde no veículo que eu subo para trabalhar. Se eles vê alguma oferenda na estrada, no outro dia eles já me agriem dentro da lotação falando que deve ter sido eu que coloquei, que eu sou macumbeira. Tudo isso agente escuta, mas eu escuto e procuro passar pra eles que ser espírito não é ser macumbeiro. Que é uma religião bonita, que é uma doutrina muito bonita e prá entender um pouco, eles precisava de entrar e assistir que a partir do dia que eles assistir uma sessão, eles vão ver que não é macumba. Então sempre que houver. Agora mesmo por estes dia eu tô tendo muito problema no lugar que eu pego lotação por causa disso. Macumbeira, às vezes assim a pessoa me encara, fala que eu tô olhando com olho ruim, que eu tô rezando neles. O povo é muito pequeno. É muita ignorância, muita ignorância mesmo.

Entrevistador: O que você sente ao entrar no Terreiro de Candomblé?

Entrevistada: Há..., eu sinto assim, uma leveza uma luz, uma energia boa eu sinto bem aqui no terreiro. Eu sinto bem. Eu procuro assim é fazer o melhor, dar o melhor de mim dentro do terreiro. Eu sinto muito bem mesmo. Às vezes quando eu preciso de faltar, assim eu sinto muito falta porque aquilo ali já passa a ser uma parte da gente.

Entrevistador: Você já participou de algum ritual de cura no Terreiro de Candomblé?

Entrevistada: Já, eu acho que agente não pode, assim, né, passar assim alguma coisa do ritual da cura agente não pode. É assim, agente faz mais é uma oração, agente busca os médiuns no espaço pra vim ajudar agente pra ajudar uma pessoa que está necessitando ali naquele momento. Agente com a força espiritual da gente, com o médico dos médicos que é uma coisa muito linda que agente une ali e chama o médico dos médicos que é o médico do espaço pra ajudar, entendeu? Expliquei bem? É..., porque às vezes o ritual mesmo assim, agente tem as normas, né, não pode não. Deu para entender, né.

Entrevistador: Você já foi curada?

Entrevistada: Vi, minha mãe, a minha mãe que mesmo ela sem me aceitar, ela estava na UTI, os médicos enganaram sim, ela tinha pouca chance com 79 anos. Que meu pai me ensinou uma oração para nem ir aonde ela estava. Eu não tive força, ela estava muito ruim no CTI, na UTI, ele me mandou, me ensinou uma coisa para mim fazer. Chequei lá, eu fiz do

jeito que ele me mandou, chorando. Quando eu cheguei no meu serviço, minha mãe sentou e pediu comida. Foi, lindo, e quando eu lembro disso até hoje, vem meu sono e hoje minha mãe tá lá com 82 anos e as vezes ela tem mais saúde do que eu. Isso foi uma das coisas que me aconteceu e me firmou mais ainda no mundo espiritual. No momento, acho que essa já valeu por todas.

Entrevistador: Quando o atabaque e o adjá, instrumentos de percussão, começam a ser tocados, o que você sente, percebe?

Entrevistada: Sei..., o atabaque que na hora que começa tocar atabaque é que eles estão chamando eles pra vim trabalhar. A presença deles chegando, encostando, agente sente muito a presença deles chegando, dos guias que agente trabalha. Aí, na hora que começa bater atabaque, cantar, agente vê a presença deles pra gente. E adeja tá fortalecendo prá buscar mais eles, tão chamando eles pra vim trabalhar.

Entrevistador: Quer dizer que atabaque chama e o adjá reforça? Reforça. Entrevistador: Você conhece a função, responsabilidade dos Ogãs? Conheço sim, a responsabilidade dele? É porque ele tem que tá firme tocando prá que não deixa a radiação que tá ali naquele momento caí, então ele busca, o papel dele é muito forte, porque ele busca a radiação para todos nós filhos de santo, pra gente trabalhar do começo ao fim bem. Se tiver 50 pessoas prá trabalhar, a radiação tem que ser a mesma. E ele que é responsável por isso, de buscar radiação. A energia. Ele ajuda muito, nas comidas, na limpeza da casa dos Orixás e sei também que ajuda muito, auxilia demais no terreiro, viu. A função dele é, mas ele ajuda muito nas comidas, muita coisa ainda.

Entrevistador: A música do Candomblé te provoca algum sentimento, se sim, poderia explicar?

Entrevistada: Muito, que as vezes que agente é médium de incorporação, às vezes agente chega num local, agente tá vendo aquele problema, seja fora do terreiro ou dentro do terreiro. Agente busca, às vezes a assistência tá li, agente chega, agente olha prá ele já sabe que cada um tá precisando. Então a música ajuda agente a conversar com eles, a transmitir pra eles aquela palavra que eles estão precisando naquele momento. Então a música é muito importante dentro do terreiro como fora. Que às vezes agente tá num ambiente assim e agente chega lá e aquele ambiente tá pesado, do nada vem as músicas na cabeça da gente mesmo que agente não canta. Agente tá mentalizando, então aquele ambiente já começa a melhorar. Como agente é médium de incorporação, agente busca aquilo que a pessoa às vezes ali tá precisando no momento ali, tá junto com agente.

Entrevistador: Então vocês trabalham fora do terreiro, fora no sentido não do ritual? Fora do ritual, mas agente tá num lugar ali que agente vê, uma pessoa necessitando do nada, parece que agente puxa aquilo da pessoa. O pai ainda não deu ordem prá gente trabalhar fora, mas agente acaba puxando da pessoa.

Entrevistador: Tem caso da pessoa trabalhar fora?

Entrevistada: Tem quando já tem um grau superior na casa e quando o pai dá ordem.

Entrevistador: Quando já chega a quase Pai de Santo?

Entrevistada: Isso, aí o pai, aí tem que ser liberado por ele. E eu, não é no meu caso, ele não me liberou para trabalhar fora, fora do terreiro. Se eu trabalho, eu trabalho aqui dentro do congá.

Entrevistador: Agora é livre, falar o que quiser. Falar o que vier no seu coração, na sua cabeça.

Entrevistada: Falar sobre o terreiro mesmo?

Entrevistador: Sobre o terreiro, sobre o Candomblé, sobre tudo que nos falamos, sobre a música, sobre o preconceito.

Entrevistada: Eu mesmo no começo, antes de conhecer a vida espiritual, conhecer o que era, como que era, eu tinha sonhos, eu tinha visão, eu via vultos, eu via as pessoas me pedindo ajuda, antes de conhecer a vida espiritual. E eu falava que nunca eu iria entrar num terreiro, nunca, eu tinha medo, eu fugia, às vezes eu tinha um sonho e sonho ou visões ou vozes, eu falava, eu transmitia as coisas pras pessoas sem saber que hoje eu ia estar dentro de um terreiro. Aí eu corria, quando um dia eu conheci meu pai de santo, ele começou trabalhar. Um dia, do nada ele falou assim: Oh Lili, vem aqui que eu vou vê como que faz. Aí ele fez o ritual e eu já saí dançando. Aí só que ele falou assim: Você não tem onde fugir, mas quando chegou a esse ponto, eu já comecei a entender mais a vida espiritual que prá mim também hoje assim às vezes eu aceito que o povo fala, que na época, prá mim também era macumba. E hoje eu vejo que a vida espiritual não é isso. Que é uma doutrina muito bonita e também muito rigorosa, muito sincera e hoje eu sei distinguir macumba e vida espiritual. Entendeu? Então é..., hoje eu sinto bem aqui dentro, que eu posso fazer eu faço, o que eu posso, assim, procurar transmitir da melhor maneira possível, um conforto para as pessoas ficarem, eu procuro fazer isso. E hoje eu me sinto uma pessoa tranquila. Pode ter os problemas na minha vida, na minha casa. Eu sei aceitar essas coisas porque antes eu desesperava e não sabia como agir. Hoje eu vejo os problemas, as coisas, hoje eu sei aceitar melhor. Eu antes de conhecer esse lado eu não aceitava nem as doenças que vinha, as desavenças, as coisas, eu não aceitava nada. Eu era bem ignorante, hoje não, hoje eu aprendi, hoje eu sou uma pessoa mais tranquila, procura, às

vezes tá aquela confusão, aquela bagunça, eu chego e já consigo a fazer todo mundo a pensar melhor, sabe. Às vezes uma pessoa chega com a gente, chega falando acontecendo. Aí eu vou mostrar a ele o lado bom, não vou competir com ele na mesma altura, então isso a vida espiritual ensina a gente a ter paz, a sentar num local e ficar quieta, mentalizando as coisas, olhando as coisas, agente passa a perceber mais o campo, as flores, cada planta. Então agente aprende isso e antes disso, às vezes cê nem percebe a beleza de dentro. Na vida espiritual ensina isso. As raízes, os chás, os banhos, as flores, cada uma tem um significado prá nós. E antes agente via era mato. E hoje agente vai no campo e observa isso. Isso é muito bom.

Entrevistador: Quer falar mais alguma coisa?

Entrevistada: Acho que já falei bastante, é só pro enquanto.

ENTREVISTA Nº 5 - TERREIRO DE CANDOMBLÉ MAMÃE OXUM

Data da Entrevista: 05/12/2016

Duração: 16min57s

Entrevistador: Vamos iniciar nossa entrevista. Há quanto tempo você é adepto da religião do Candomblé? **Entrevistado:** Vinte e dois anos.

Entrevistador: E o que te influenciou a seguir o Candomblé?

Entrevistado: Ah...! Na verdade, foi uma educação..., desde infância. Minha mãe era candomblecista, meu pai, então eu fui educado ne..., nessa filosofia e aí desde então eu segui. Tem outros irmãos que não seguem, mas eu opitei continuar.

Entrevistador: Eu ia perguntar sobre seus familiares, mas você já falou, né, que tem seus pais, né. Mas meus pais já são falecidos. E tenho mais dois irmãos, mas eles não seguem, eles são protestantes.

Entrevistador: Certo, e você já sofreu algum tipo de preconceito?

Entrevistado: Já.

Entrevistador: Poderia explicar, por favor? É..., já sofri no trabalho, já sofri na escola, depois na universidade, agora recentemente por conta da minha pesquisa científica. É..., obviamente que não foi deliberado, né. São piadas às vezes, tentativa de impedimento de avançar com..., com a pesquisa ou então me cercear em alguns momentos, alguns locais por conta da minha condição religiosa.

Entrevistador: Certo, e o que você sente ao entrar no Terreiro de Candomblé?

Entrevistado: Eu me sinto integrante, é como se eu tivesse fazendo parte de um todo. Como se eu fosse um dos componentes daquele grupo, daquele momento, daquela energia, daquele movimento, daquele instante.

Entrevistador: Você já participou de algum ritual de cura aqui no Candomblé?

Entrevistado: Já. De cura você diz, feitura ou de cura de doença?

Entrevistador: Cura de doença., mais é doença mesmo.

Entrevistado: Já. Mais não foi aqui, nesse centro, foi em outro.

Entrevistador: Podia explicar até aonde você pode, por favor? Sim. tinha um rapaz que ele estava com..., com um problema de saúde e aí nós fizemos um ritual pra Omolu. Aí fizemos as oferendas pra Omolu, cantamos, tocamos pra ele, dançamos e..., aí depois o rapaz passou por uma série de outros rituais que são banhos, rezas pra auxiliar. Eu acho que ele ficou bem porque até hoje ele tá vivo, até hoje tá vivo. Poderia falar o que ele tinha? Então, eu não sei muito bem, mais era alguma coisa da cabeça. Tinha algum desequilíbrio psicológico.

Entrevistador: Ah! Certo, entendi.

Entrevistado: E..., eu acredito que o auxiliou porque ele hoje é um profissional, vejo ele atuando, profissional até da área de saúde. Ele é enfermeiro, acho que ele tá bem.

Entrevistador:: Que bom, né. E você já teve benefício da cura, nesses anos que você...?

Entrevistado: Bem, pra isso teria que definir um pouquinho o que ela..., o que é a doença, né, porque..., de doença física, física mesmo não, mais eu tive momentos de muita tristeza que eu acredito que tenha sido eles, assim..., o momento que eu estava que me curou, né. Momentos de angústia, como eu disse, eu não tenho meus pais, então eu já passei por alguns momentos muito difíceis, na minha vida, eu não sou de Diamantina, eu sou de São Paulo, então quando meus pais faleceram, eu e meus irmãos nos vimos sozinhos. Eles faleceram nós éramos menores de idade. Então eu passei durante muito tempo com uma depressão média pra suave, né. Eu acredito que foram eles que fortaleceram. Está dentro do terreiro em consonância, ligação com meu Orixá, participara das giras... me ajudou a olhar o mundo de uma maneira mais saudável, sei lá.

Entrevistador: Certo, e quando o atabaque e o adjá começam a ser tocados, o que você sente, percebe?

Entrevistado: Depende, o atabaque eu sinto como se meu corpo respondesse. Eu, Robson sinto respostas ao atabaque que é o movimento, que é o ritmo, que é sentir o som em mim. O Adjá me irrita um pouco porque o Adjá como ele é utilizado, no ritual, pra invocar o Orixá, é..., meio que despreza eu de mim. Como o Orixá aproxima-se com muito mais propriedade e mais força, então me incomoda um pouco. Quando eu fico meio assim..., nossa! Quando eu

sinto que não sou..., não que..., é quando eu sinto que não sou eu que tenho o comando, aí me deixa um pouco desconfortável. Me irrita mesmo.

Entrevistador: Certo, importante. E você sabe o significado, tá englobado, você sabe o significado, a função dos instrumentos de percussão nas cerimônias?

Entrevistado: Sim, sim, sei. É..., nós temos..., isso é muito variável também de nação pra nação, né, mais, ah..., no Candomblé de Ketu que é o que tem se feito aqui, o atabaque ele é pra fazer girar a energia tanto dos médiuns quanto dos guias. É..., trazer um ritmo, trazer tanto a aceleração quanto a calmaria, né, e proporcionar uma sincronia com os cantos. Já o Adjá e o agogô.... o agogô também serve pra auxiliar o atabaque, mais ele vai ter uma..., uma atuação muito mais próxima da invocação do próprio Orixá, né. Tem outros instrumentos, como por exemplo: Os Córneos, né, que são chifres que se toca também para invocar os Orixá. A variação do Orixá, geralmente Oxossi, há algumas qualidade de Ogum. O meu Orixá Ologumédé utiliza-se o toque dos chifres pra evocar. Relativamente é isso aí.

Entrevistador: Você conhece a função, a responsabilidade dos Ogãs?

Entrevistado: Sim, conheço, é uma das funções, talvez uma das funções mais importantes, dentro do terreiro, porque é por meio das mãos e da voz dos Ogãs que a gente consegue manter a união do grupo, principalmente na hora da roda, da gira que você tá dançando pro Orixá. Aquele momento de sintonia que a música, o instrumento é..., tomam proporções de invocação, então talvez, talvez não, com certeza eles são, oh..., vamos dizer que é a chave que abre a porta. Eles não são a porta, mais eles são a chave que abre a porta, né, pra a entrada dos Orixás.

Entrevistador: Mais alguma coisa que você...?

Entrevistado: Ah...! Tem um outro instrumento que é muito importante, as palmas. A utilização da palma; ela também é imprescindível tanto pro médium tanto prá aquele que está assistindo porque numa gira de terreiro, né, acredita-se que só o médium entra naquela..., naquela sincronicidade de energia. Mas as pessoas que estão em volta também. Tudo que acontece, no terreiro, na hora, é uma energia que ela vai começar tomar um corpo com a união de todos. E as palmas utilizam essa união. Ela tem o poder e... tando de fazer você sentir a mesma energia que aqueles que estão na roda, no caso, os consulentes, a assistência... quanto também te manter em atenção com aquilo tá acontecendo e te fazer participante. Então, nesse caso, quando as pessoas tocam, né, quando elas tocam a palma, ela tá participando, ela tá auxiliando tanto os Ogãs quanto os rodantes, os médiuns a incorporar. E... o que é mais interessante que a palma diferente do... do atabaque, dos outros instrumentos, ela demonstra quando a energia tá boa e quando a energia não tá. Porque o atabaque mesmo quando não,

não tem uma energia única, única que digo assim: é..., todos estão sentindo a mesma coisa, quando não está aí..., não que seja bem isso, tá. Quando não está acontecendo, o atabaque pode continuar tocando. Agora, quando as palmas se unem, elas se mantêm num ritmo constante, mesmo sendo individualizados de cada um, aí há uma participação coletiva, a energia fica mais forte e a palma, também não é qualquer palma, são..., bate com as duas palmas abertas, né, com as duas fechadas, é um meio termo, né, que é o centro das palmas é..., no entremeio entre o..., os dedos, né, esse toque que faz o ritmo. Tanto que quando nós vamos fazer alguma oferenda, algum trabalho pro orixá nós batemos Apaó, que é a palma. Ela tem um ritmo, ela tem um tom. E toda vez quando você bate, assim..., que o..., cê ..., que reverbera o eco em você. Esse reverberar é energia. Luiz: Uma percussão corporal, né.

Entrevistador: A música do Candomblé te provoca algum sentimento?

Entrevistado: Sim, é..., varia da música. Tem músicas que me dão força, que eu sinto um, um sentimento de força, tem outras um sentimento de esperança, outras um sentimento de carinho, às vezes a mesma música pode me trazer vários sentimentos, vários ensejos, várias motivações. É..., eu, por exemplo, a gente só pensa, meu Orixá é um Orixá meta meta, que ele é meio pai, meio a mãe, que ele é meio Oxum, que é a Deusa das águas que tem um iGexá que é um ritmo mais cadenciado, mais molejo e o Oxosse que é um Orixá que tem um ritmo muito mais acelerado, mais forte, mais vibrante porque ele é o da caça. Ele junta os dois, então às vezes quando eu ouço, obviamente fica por conta de meu tempo já de vivência com esse orixá cultuando, é..., eu já tenho uma proximidade maior, mais eu sinto muitas vezes, é..., uma calma, às vezes uma energia que me motiva pra buscar algum objetivo nesse sentido. Entrevistador: Certo, entendi. E a natureza, o que é a natureza para você?

Entrevistado: A natureza é os Orixás, né, não consigo distender eles disso, quando eu vejo a natureza e que eu obviamente por conta disso eu a devendo, já que eu sou o cultuador de uma religião animista, ela pra mim, ela é a representação verídica, real daquilo que eu cultuo como símbolo. Enquanto eu estou cultuando o..., a iabaoxum dançando, na verdade eu tô olhando pra ela na sua forma de água. No entanto, quando a gente dança aqui, a gente só pensa o que a natureza se fazendo. O movimento que faz o orixá é o movimento que aquele elemento natural faz. Então a natureza pra mim ela é a representação ral daquilo que eu imagino que seja o Orixá, nesse sentido. Agora não é uma pergunta. Gostaria que você falasse livre o que vem no seu coração. O que você tiver vontade sobre tudo que nós conversamos, sua vivência, livre. O que tiver vontade. Ah...! Eu sou um professor, sou um professor do ensino médio, então às vezes eu gostaria de ter uma maior liberdade de conversar coisas sobre isso, que eu conversei com você, com os meus alunos. Eu tenho certeza que

acrescentaria, na vivência pessoal deles, e na sua observação, com a natureza, com o mundo, e até mesmo com as outras pessoas, por conta da união, da junção que o terreiro proporciona, fariam eles ter uma nova percepção de mundo. Mais veja que eu não tô olhando, tendendo a..., a fazer uma intervenção, na vida do indivíduo, pra que ele aceite a minha, mais que ele possa ter acesso também a essa informação, assim como ele tem acesso a outras informações, tanto de religião como não, que acrescenta na vida dele. Que eu acho que talvez se a gente tivesse uma abertura, uma possibilidade de um maior conhecimento da filosofia que acontece, nos terreiros e, na religiosidade afro-brasileira, nós teríamos talvez um povo que soubesse respeitar mais as diferenças porque diferente das..., das outras religiões que prescreve um Deus único. Não estou fazendo crítica..., mais que prescreve um Deus único, você automaticamente cerceia algumas partes, né, há um..., independente..., é, há um... Entrevistador: Há uma espécie de preconceito.

Entrevistado: Exatamente, há um certo individualismo é..., que a pessoa abraça, não..., esse é o certo, aquele não pode existir, esse daqui tá errado, não sei porque tem isso, não tem esse aqui. E causa então a dubiedade e aí possibilita pra que o preconceito exista, né, então se você tem esse aqui que é o certo, aquele lá é o errado, esse daqui é o bom, aquele é o ruim. É uma coisa meio que automática, num..., num acaba nem sendo, ah..., é um preconceito deliberativo, não é uma forma de raciocínio, uma linha filosófica que produz isso. Então, sabendo que, nas religiões de matriz africana, você tem uma pluralidade de elementos, uma pluralidade de seus, de representações simbólicas, você tem uma maior possibilidade do indivíduo ser ele mesmo, respeitando, entender que ao mesmo tempo que ele é diferente, tem outro diferente, eles conseguem conviver, no mesmo momento, cada um ter o seu brilho e respeito.

Entrevistador: claro, entendi. Só isso mesmo? Então tá bom, muito obrigado.

Entrevistado: Obrigado a você, foi um prazer.

Entrevistador: Prazer foi meu.

Entrevistado: Precisando, estamos aí.

APÊNDICE– C TCLE – TERREIRO DE CANDOMBLÉ MAMÃE OXUM



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO

Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri

Comitê de Ética em Pesquisa



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

Você está convidado (a) a participar de uma pesquisa chamada: **A influência da Música, enquanto expressão da Religiosidade, na perspectiva do processo Saúde/Doença**. O motivo de você estar sendo convidado a participar da pesquisa é por ser mestre, participante, adepto ou frequentador do Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum da comunidade de Diamantina MG. A escolha também tem como critério a sua idade, que deve ser de 18 anos ou mais, independente da sua opção sexual e de gênero.

Esta pesquisa será coordenada pelo aluno de Mestrado Luiz Eduardo Tibães, e contará com a colaboração do orientador Professor Dr. Marivaldo Aparecido de Carvalho. A participação de você não é obrigatória, portanto, a qualquer momento da pesquisa, poderá desistir e retirar seu consentimento. Isso poderá ser feito através de e-mail enviado ao endereço eletrônico: luiz.tibaes@ufvjm.edu.br ou pelo telefone listado no final deste documento. O fato de você não querer participar não trará nenhum prejuízo para sua relação com o pesquisador, com a UFVJM ou com o Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum.

Os objetivos desta pesquisa são: * Analisar a percepção de membros de comunidades religiosas sobre a influência e ou sentimento causado pelo som ou música, durante o ritual (culto) religioso, e sua influência no processo saúde/doença; * Verificar a interface direta entre música, saúde, religiosidade e a intolerância religiosa; * Mostrar a importância da percussão, na história da música, e dos rituais (cultos) religiosos, em especial o Candomblé.

Caso você decida aceitar o convite, será submetido (a) ao seguinte procedimento: Responderá perguntas que serão gravadas se for permitido. O tempo previsto para a sua participação, na entrevista, é de aproximadamente 40 minutos. É provável que a entrevista não cause nenhum risco físico a você, mas poderá causar algum desconforto devido ao assunto conversado.

Esse possível risco será minimizado através de perguntas simples e diretas, com uma fala popular de fácil interpretação. Poderá ser cancelado partes ou todo o material gravado ou escrito, e você também poderá desistir da entrevista. Caso solicite o corte de parte da entrevista, o procedimento será feito na sua presença. A entrevista será feita em horário e local reservado da sua preferência, assim poderá ficar à vontade.

O conhecimento gerado pela pesquisa trará benefícios diretos a você porque valorizará a sua prática espiritual. Além disso, esse conhecimento transmitirá à sociedade a busca da compreensão da influência do som ou da música, como instrumento terapêutico para os indivíduos que participam desses rituais (cultos), ao mesmo tempo, procura demonstrar a importância da diversidade religiosa no processo saúde/doença, também na diminuição da intolerância e preconceito de base religiosa. A divulgação da crença do Candomblé e das outras religiosidades estudadas, na pesquisa, é importante na medida em que grande parte da população desconhece do que se tratam esses modelos de religião afro-brasileira e de origem indígena. Além disso, contemplado na pesquisa, o uso da Musicoterapia – técnica profissional, com utilização das experiências sonoro-musicais – terá a oportunidade de se fazer

notar pela academia e à população. Será um incentivo para as pessoas se qualificarem, e se tornarem musicoterapeutas, especialmente as formadas em música.

Será garantido a você o acesso aos resultados da pesquisa, que também poderão ser apresentados em seminários, congressos e similares, entretanto, os dados/informações obtidos, por meio da sua participação, serão confidenciais e sigilosos, não possibilitando sua identificação. A sua participação, bem como a de todas as partes envolvidas, será voluntária, não havendo remuneração para tal. A sua colaboração, na pesquisa, não envolve gastos financeiros de sua parte. Você receberá uma cópia deste termo onde constam o telefone, o endereço e e-mail do pesquisador principal, podendo tirar suas dúvidas sobre o projeto e sobre sua participação agora ou em qualquer momento.

Coordenador do Projeto:

Mestrando Luiz Eduardo Tibães

Endereço: Rua da Caridade, 237, Centro. CEP: 39100-000 Diamantina MG

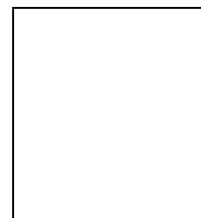
Telefone – Pessoal: (38) 98802-1227 / Trabalho: (38) 3532-6088.

Declaro que entendi os objetivos, a forma de minha participação, riscos e benefícios da mesma, e aceito o convite para participar. Autorizo a publicação dos resultados da pesquisa, a qual garante que NUNCA SEREI IDENTIFICADO.

Nome do sujeito da pesquisa:

Assinatura do sujeito da pesquisa:

Digital, se for
necessário.



Informações – Comitê de Ética em Pesquisa da UFVJM

Rodovia MGT 367 - Km 583 - nº 5000 - Alto da Jacuba –

Diamantina/MG CEP39100000

Tel.: (38)3532-1240

Coordenador: Prof. Disney Oliver Sivieri Junior

Secretaria: Ana Flávia de Abreu

E-mail: cep.secretaria@ufvjm.edu.br e/ou cep@ufvjm.edu.br.

APÊNDICE– D TCLE – TERREIRO DE CANDOMBLÉ ILÊ AXÉ ABALUAÊ



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO

Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri

Comitê de Ética em Pesquisa



TERMO DE CONSENTIMENTO LIVRE E ESCLARECIDO (TCLE)

Você está convidado (a) a participar de uma pesquisa chamada: **A influência da Música, enquanto expressão da Religiosidade, na perspectiva do processo Saúde/Doença**. O motivo de você estar sendo convidado a participar da pesquisa é por ser mestre, participante, adepto ou frequentador do Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê da comunidade de Diamantina MG. A escolha também tem como critério a sua idade, que deve ser de 18 anos ou mais, independente da sua opção sexual e de gênero.

Esta pesquisa será coordenada pelo aluno de Mestrado Luiz Eduardo Tibães, e contará com a colaboração do orientador Professor Dr. Marivaldo Aparecido de Carvalho. A participação de você não é obrigatória, portanto, a qualquer momento da pesquisa, poderá desistir e retirar seu consentimento. Isso poderá ser feito através de e-mail enviado ao endereço eletrônico: luiz.tibaes@ufvjm.edu.br ou pelo telefone listado no final deste documento. O fato de você não querer participar não trará nenhum prejuízo para sua relação com o pesquisador, com a UFVJM ou com o Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluaê.

Os objetivos desta pesquisa são: * Analisar a percepção de membros de comunidades religiosas sobre a influência e ou sentimento causado pelo som ou música, durante o ritual (culto) religioso, e sua influência no processo saúde/doença; * Verificar a interface direta entre música, saúde, religiosidade e a intolerância religiosa; * Mostrar a importância da percussão, na história da música, e dos rituais (cultos) religiosos, em especial o Candomblé.

Caso você decida aceitar o convite, será submetido (a) ao seguinte procedimento: Responderá perguntas que serão gravadas se for permitido. O tempo previsto para a sua participação, na entrevista, é de aproximadamente 40 minutos. É provável que a entrevista não cause nenhum risco físico a você, mas poderá causar algum desconforto devido ao assunto conversado.

Esse possível risco será minimizado através de perguntas simples e diretas, com uma fala popular de fácil interpretação. Poderá ser cancelado partes ou todo o material gravado ou escrito, e você também poderá desistir da entrevista. Caso solicite o corte de parte da entrevista, o procedimento será feito na sua presença. A entrevista será feita em horário e local reservado da sua preferência, assim poderá ficar à vontade.

O conhecimento gerado pela pesquisa trará benefícios diretos a você porque valorizará a sua prática espiritual. Além disso, esse conhecimento transmitirá à sociedade a busca da compreensão da influência do som ou da música, como instrumento terapêutico para os indivíduos que participam desses rituais (cultos), ao mesmo tempo, procura demonstrar a importância da diversidade religiosa no processo saúde/doença, também na diminuição da intolerância e preconceito de base religiosa. A divulgação da crença do Candomblé e das outras religiosidades estudadas, na pesquisa, é importante na medida em que grande parte da população desconhece do que se tratam esses modelos de religião afro-brasileira e de origem indígena. Além disso, contemplado na pesquisa, o uso da Musicoterapia –

técnica profissional, com utilização das experiências sonoro-musicais – terá a oportunidade de se fazer notar pela academia e à população. Será um incentivo para as pessoas se qualificarem, e se tornarem musicoterapeutas, especialmente as formadas em música.

Será garantido a você o acesso aos resultados da pesquisa, que também poderão ser apresentados em seminários, congressos e similares, entretanto, os dados/informações obtidos, por meio da sua participação, serão confidenciais e sigilosos, não possibilitando sua identificação. A sua participação, bem como a de todas as partes envolvidas, será voluntária, não havendo remuneração para tal. A sua colaboração, na pesquisa, não envolve gastos financeiros de sua parte. Você receberá uma cópia deste termo onde constam o telefone, o endereço e e-mail do pesquisador principal, podendo tirar suas dúvidas sobre o projeto e sobre sua participação agora ou em qualquer momento.

Coordenador do Projeto:

Mestrando Luiz Eduardo Tibães

Endereço: Rua da Caridade, 237, Centro. CEP: 39100-000 Diamantina MG

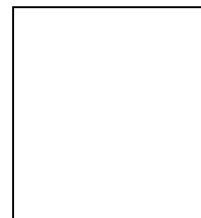
Telefone – Pessoal: (38) 98802-1227 / Trabalho: (38) 3532-6088.

Declaro que entendi os objetivos, a forma de minha participação, riscos e benefícios da mesma, e aceito o convite para participar. Autorizo a publicação dos resultados da pesquisa, a qual garante que NUNCA SEREI IDENTIFICADO.

Nome do sujeito da pesquisa:

Assinatura do sujeito da pesquisa:

Digital, se for
necessário.



Informações – Comitê de Ética em Pesquisa da UFVJM

Rodovia MGT 367 - Km 583 - nº 5000 - Alto da Jacuba –

Diamantina/MG CEP39100000

Tel.: (38)3532-1240

Coordenador: Prof. Disney Oliver Sivieri Junior

Secretaria: Ana Flávia de Abreu

E-mail: cep.secretaria@ufvjm.edu.br e/ou cep@ufvjm.edu.br.

**APÊNDICE- E CARTA DE INSTITUIÇÃO COPARTICIPANTE: TERREIRO DE
CANDOMBLÉ ILÊ AXÉ ABALUAÊ**



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri
Comitê de Ética em Pesquisa



**Autorização para uso da Instituição Coparticipante
(Carta de Anuência)**

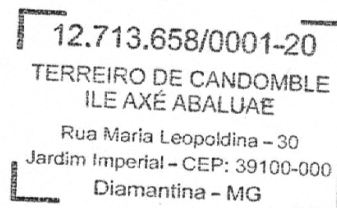
Declaro ter lido e concordado com o parecer ético emitido pelo CEP da instituição proponente, conhecer e cumprir as Resoluções Éticas Brasileiras, em especial a Resolução CNS 466/12. Esta instituição está ciente de suas responsabilidades como instituição coparticipante do projeto de pesquisa intitulado **A influência da Música, enquanto expressão da Religiosidade, na perspectiva do processo Saúde/Doença**. Pesquisador responsável: **Luiz Eduardo Tibães**.

Estou ciente do compromisso no resguardo da segurança e bem-estar dos sujeitos de pesquisa nela recrutados, dispondo de infraestrutura necessária, no Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluae – CNPJ: 12.713.658/0001-20, para a garantia da segurança e bem-estar. Será permitido fotografar e filmar nas dependências do Terreiro, bem como, realizar as entrevistas.

Diamantina, 24 de agosto de 2016

Lindomar Aparecido de Abreu

Lindomar Aparecido de Abreu
Babalorixá (Pai de Santo) Pai Lindomar
Terreiro de Candomblé Ilê Axé Abaluae
Rua Maria Leopoldina, 30, Bairro Jardim Imperial
39100-000 Diamantina MG
CNPJ: 12.713.658/0001-20



APÊNDICE- F CARTA DE INSTITUIÇÃO COPARTICIPANTE: TERREIRO DE CANDOMBLÉ
MAMÃE OXUM



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri
Comitê de Ética em Pesquisa



**Autorização para uso da Instituição Coparticipante
(Carta de Anuência)**

Declaro ter lido e concordado com o parecer ético emitido pelo CEP da instituição proponente, conhecer e cumprir as Resoluções Éticas Brasileiras, em especial a Resolução CNS 466/12. Esta instituição está ciente de suas responsabilidades como instituição coparticipante do projeto de pesquisa intitulado *A influência da Música, enquanto expressão da Religiosidade, na perspectiva do processo Saúde/Doença*. Pesquisador responsável: Luiz Eduardo Tibães.

Estou ciente do compromisso no resguardo da segurança e bem-estar dos sujeitos de pesquisa nela recrutados, dispondo de infraestrutura necessária, no **Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum** – CNPJ: 20.596.631/0001-22, para a garantia da segurança e bem-estar. Será permitido fotografar e filmar nas dependências do Terreiro, bem como, realizar as entrevistas.

Diamantina, 07 de setembro de 2016.

Bruno Leonardo da Silva

Bruno Leonardo da Silva
Presidente do Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum
Rua Belo Horizonte, 311, Bairro Bela Vista
39100-000 Diamantina MG
CNPJ: 20.596.631/0001-22

20596631/0001-22

Terreiro de Candomblé Mamãe Oxum
Rua Belo Horizonte, 311
Bela Vista - CEP 39.100
Diamantina - MG

APÊNDICE – G

Poema escrito em um trabalho da disciplina A Ideia de Natureza e as Práticas Sociais de Cura (SSA 750), oferecida pelo Mestrado Profissional Interdisciplinar Saúde, Sociedade e Ambiente (SaSA) – UFVJM, cujo professor é o orientador desta dissertação, Marivaldo Aparecido de Carvalho. O poema é uma homenagem aos alunos e ao mestre da disciplina.

TURMA NATUREZA

Parece pequena; grande por **Natureza**
 Não é por acaso que se encontraram
 Algo misterioso os REUNIU

Uma história de FLOR
 Flor da **Natureza**
 Representada pela orquídea

Arquiteto da **Natureza**
 Constrói autoconhecimento
 Vive o DAIME...
 Simplesmente o simples

De um estudo agrário
 À beleza da sempre-viva
 Ornamento natural
 Sustenta-se com a horta
 Um dos SÍMBOLOS da **Natureza**

A nutrição que nutre
 Os oferecimentos da **Natureza**
 É a própria vida saudável
 A caminho do bem VIVER

Odontologia alopática
 Insensível à **Natureza**
 Desdenharam os ÍNDIOS
 Renderam-se à acupuntura
 Fica triste não, o merecimento virá...



Letrado/músico
 Num batuque incessante
 A **Natureza** é MÚSICA
 Ouçam..., sem parar.

Mestre fala dura...
 CORAÇÃO grande
 Professora, vive **Natureza**
 Tanto é que foi batizado
 Na própria **Natureza**

A todos a **Natureza** agradece
 E as DIVINDADES que a contempla
 DEUS vive por ela
 E agradece também

Ao sentir o aroma, REUNIU-se a uma FLOR. Encontrou o DAIME que integra os SÍMBOLOS do VIVER. Apreendeu, com os ÍNDIOS, que a MÚSICA do CORAÇÃO provém da NATUREZA. E todos reverenciaram a DEUS e às DIVINDADES.

ANEXO – PARECER DO CEP

	UNIVERSIDADE FEDERAL DOS VALES DO JEQUITINHONHA E MUCURI	
---	---	---

PARECER CONSUBSTANCIADO DO CEP

DADOS DO PROJETO DE PESQUISA

Título da Pesquisa: A Influência da Música, enquanto expressão da Religiosidade, na perspectiva do processo Saúde/Doença.

Pesquisador: Luiz Eduardo Tibões

Área Temática:

Versão: 3

CAAE: 57566616.0.0000.5108

Instituição Proponente: Universidade Federal dos Vales do Jequitinhonha e Mucuri

Patrocinador Principal: Financiamento Próprio

DADOS DO PARECER

Número do Parecer: 1.755.164

Apresentação do Projeto:

É notória a influência do som/música sobre os seres vivos. Podem ocorrer reações tanto no físico quanto no emocional das pessoas. Os povos antigos consideravam a música com poder de magia e encanto. Música que pode ajudar, na cura, de perturbações do espírito e do corpo. Essas convicções se perpetuam até nossos dias. Comunidades religiosas de diversas ramificações usam o som ou a música para auxiliar no restabelecimento da saúde, das aflições e de males psíquicos. A fim de conseguirem esse intento, promovem um encontro com as divindades em outra dimensão, que os ajudam a curar. Utilizam de instrumentos musicais, especialmente os percussivos, que são o elo entre o Terreno e o Divino. Inspirada nesse universo curioso, instigante, a pesquisa pretende analisar a percepção de membros de comunidades religiosas sobre a influência e ou sentimento causado pela música ou som, durante o ritual religioso, e sua influência no processo saúde/doença. Estudo de caso, direcionado para um contexto social. Pesquisa descritivo-exploratória com um caráter qualitativo de corte transversal. Além da contribuição bibliográfica, será utilizado o recurso de entrevistas semiestruturadas. Palavras Chave: Som, Música, Musicoterapia, Religiosidade, Ritual, Saúde.

Objetivo da Pesquisa:

Objetivo Primário: Analisar a percepção de membros de comunidades religiosas sobre a influência

Endereço: Rodovia MGT 367 - Km 583, nº 5000	CEP: 39.100-000
Bairro: Alto da Jacuba	
UF: MG	Município: DIAMANTINA
Telefone: (38)3532-1240	Fax: (38)3532-1200 E-mail: cep@ufvjm.edu.br



UNIVERSIDADE FEDERAL DOS
VALES DO JEQUITINHONHA E
MUCURI



Continuação do Parecer: 1.735.154

Cronograma	Cronograma.pdf	05/07/2016 01:44:11	Luiz Eduardo Tibães	Aceito
Projeto Detalhado / Brochura Investigador	Projeto.pdf	05/07/2016 01:40:57	Luiz Eduardo Tibães	Aceito
Folha de Rosto	Folha.pdf	05/07/2016 01:11:53	Luiz Eduardo Tibães	Aceito

Situação do Parecer:

Aprovado

Necessita Apreciação da CONEP:

Não

DIAMANTINA, 27 de Setembro de 2016

Assinado por:
Disney Oliver Styler Junior
(Coordenador)

Endereço: Rodovia MG-367 - Km 583, nº 5000
Bairro: Alto da Jacuba CEP: 39.100-000
UF: MG Município: DIAMANTINA
Telefone: (38)3532-1240 Fax: (38)3532-1200 E-mail: cep@ufvjm.edu.br